

School of Theology at Claremont



1001 1321720



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

BT
1253
1889
1874
11

THE
JOHN C. BROWN
LIBRARY

Handbuch
der
christlichen Sittenlehre

von

Adolf Buttke, 1819-1870

weil. Dr. der Phil. u. d. Theol. u. ord. Professor d. Theologie an d. Univ. Halle.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

Durchgesehen und durch Anmerkungen ergänzt

von

Ludwig Schulze,

Dr. der Phil. u. Theol. und ord. Professor d. Theol. an d. Univ. Götting.

Erster Band.



Leipzig,
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
1874.
A.L.O.

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

Vorwort des Herausgebers

zur dritten Auflage.

Wenn es dem seligen Verfasser vergönnt gewesen, selbst die dritte Auflage des nachstehenden Werkes zu besorgen, so würde dieselbe mindestens schon vor zwei Jahren von ihm vorbereitet worden sein. Erst nachdem sämtliche Exemplare verkauft waren, kam an den Herausgeber die Aufforderung, eine neue dritte Auflage zu besorgen. Er glaubte, nicht bloß eine Freundespflicht zu erfüllen, wenn er sich den Schwierigkeiten dieser Arbeit unterzog, sondern vor Allem der Kirche und ihrer Wissenschaft einen Dienst zu leisten, wenn er im Geist des Verfassers dessen Werk den Bedürfnissen, welche die Kirche, ihre Diener und Glieder gegenwärtig zu stellen berechtigt sind, anzupassen unternahm. Ehe er von den Grundsätzen bei der Herausgabe dieses Werkes in Kürze Rechenschaft giebt, meint er für die vielen Freunde des Verfassers und dieses Werkes einen kurzen Lebensabriß voranschicken zu sollen. Unter Verweisung auf den inneren Entwicklungsgang, wie wir ihn in der Evangelischen Kirchenzeitung im Jahrgang 1870 gegeben haben, begnügen wir uns hier mit folgenden Hauptzügen seiner wissenschaftlichen Entwicklung und amtlichen Wirksamkeit, im Anschluß an unseren Necrolog in Böckler's literarischem Anzeiger.

Lebensabriß des Verfassers.

In der Charwoche des Jahres 1870, am 12. April, hat der Herr über Leben und Tod mitten aus einem thätigen Berufsleben den ordentlichen Professor der Theologie, Dr. theol. et phil. Carl Friedrich Adolf Wuttke abgerufen. Die theologische Wissenschaft wie die evangelische Kirche, insonderheit die des lutherischen Bekenntnisses in Preußen, hat in ihm einen gediegenen Lehrer der akademischen Jugend, wie fruchtbaren theologischen Schriftsteller, wie schlagfertigen und gewandten Vorkämpfer des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Union verloren. Eine Charakteristik, nicht eine Kritik ist die Aufgabe nachfolgender

170.2

168684

N Withdrawn from Ober Library

Zeilen; dieses wäre Sache der verschiedenen Zweige der Wissenschaften, in denen er literarisch thätig gewesen; jenes Sache eines biographischen Bildes das Freundeshand in der Kürze zu zeichnen versucht, wobei die Pietät in der Freundschaft die strengste Objectivität von selbst gebietet.

Der Heingegangene ist geboren am 10. Nov. 1819 zu Breslau. Seine lebhafteste, ungezügeltere Phantasie, wie eine ungeregelte, nach allem greifende Wißbegierde konnte weder vor noch nach dem im 13. Lebensjahre erfolgten Tode des Vaters in die richtigen Bahnen geleitet werden; auch in der Schule, dem Magdalenen-Gymnasium, konnte er sich nicht in die vorhandenen Ordnungen gewöhnen; eine geistige Frühreise, bei sonst mangelnder Kenntniß in manchen andern Gegenständen, namentlich in den alten Sprachen war die Folge der von den Lehrern lange vergeblich geregelten Geistesentwicklung. Sein früh ausgebildeter energischer Charakter wußte aber in der obersten Classe die erkannten Nachtheile zu beseitigen, sodaß er seinen Altersgenossen, als er zur Universität 1840 entlassen wurde, in keiner Hinsicht nachstand, in seinen naturwissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kenntnissen sie aber bedeutend überragte. Schon seit dem Tode seines Vaters war in ihm ein ernstes bewußtes Streben nach der Erkenntniß des Göttlichen, als der einzigen Befriedigung seines unruhig hin und her suchenden Geistes lebendig geworden. Auf seine überall das Warum aufwerfenden Fragen fand er weder in der Schule, noch in seiner Kirche, noch in den Predigten des damaligen, von den Gebildeten auch der evangelischen Kirche, gern gehörten Dompredigers (jetzigen Fürstbischof) Förster, noch in der Brüdergemeinde, noch in den viel gelesenen Schriften aus der Aufklärungsperiode, noch in der fleißig erforschten heiligen Schrift befriedigende Antworten. Zu der Ueberzeugung aber war er schon damals gekommen, daß geistige Bildung allein nicht glücklich machen könne, ebenso wenig wie sein von Jugend auf mit großem Ernste in der Heiligung geführter Wandel. Er suchte Frieden, und daß er nicht vergeblich suchen werde, sondern nur im Suchen beharren müsse, davon überzeugten ihn die Erfahrungen der gereiften Christen, welche ihm aus der Brüdergemeinde begegneten; das bestätigten ihm Schriften wie Strauß' Glockentöne. Er wollte Gewißheit, aber doch war ihm die Religion keineswegs bloße Verstandessache; der Verstand war ihm nur das Organ, mit dem er alles beurtheilte, die evangelische Lehre sowohl, die er in fast allen ihren einzelnen Lehrsätzen bezweifelte, als auch den Rationalismus, der ihm trotz aller Vernunft vernunftwidrig erschien, da Lessing ihn gelehrt, daß man bei diesem „vernünftigen Christenthum“ nicht wisse, wo ihm die Vernunft und wo das Christenthum säße. Trotz dieser Herzensstellung ging er doch an das Studium der Theologie, aus keinem andern Grunde als aus Liebe zu dieser Wissenschaft, aus Sehnsucht nach religiöser Erkenntniß.

In Breslau standen sich damals zwei Richtungen schroff gegenüber, der alte Rationalismus, im Absterben begriffen, vertreten vorzugsweise in David Schulz, und der neuerwachte, jenen bekämpfende Glaube, der in der heiligen

Schrift die alleinige Offenbarung Gottes zum Heil der Menschheit und in dem Bekenntniß der evangelischen Kirche den adäquatesten Ausdruck des Evangeliums enthalten sah, in Hahn, demselben, welcher in der berühmten Leipziger akademischen Disputation die Behauptung aufgestellt, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, daß sie durch ihr eigenes Gewissen verpflichtet wären, aus der Kirche auszuscheiden. Fühlte sich W. auch zu letzterem hingezogen, so doch von ihm nicht befriedigt; von ersterem aber sah er sich je länger je mehr abgestoßen. Ihm war es Gewissenssache, wie Hahn es ausgesprochen, nicht Diener der Kirche zu werden, deren Bekenntniß er nicht theile. Mit der Entfremdung von der Theologie ging Hand in Hand steigende Zuneigung zur Philosophie, in der Braniß sein Lehrer war. Insbesondere war es dessen Religionsphilosophie, die für seine innere Entwicklung förderlich wurde. Der speculative Deismus desselben ließ ihn Hegel und den Pantheismus in Strauß wie in Schleiermacher, dessen erster und zugleich scharfsinnigster Gegner auf philosophischem Gebiet Braniß mit seiner zu früh über dem Beifall, den der große Meister fand, vergessenen Gegenschrift war, ebenso den flachen Deismus des Rationalismus in seinen verschiedenen Gestalten bekämpfen und überwinden. Die Bearbeitung einer theologischen Preisschrift über des Vincentius Lerinensis commonitorium und die höchst anerkennende Beurtheilung derselben durch die Facultät führte ihn wieder der Theologie näher. Das Schriftstudium unter anhaltendem Gebet ließ ihn endlich zur Gewißheit seines Heiles im Glauben an den Sohn Gottes kommen, worin ihn dann Hahn, dem er sich gleichfalls jetzt wieder näherte, befestigte. Sein Standpunkt war damals schon der Art, daß ihm sogar eine Predigt, welche er halten wollte, von dem beurtheilenden Consistorialrath verboten wurde, und daß er nach absolvirten Prüfungen im Jahre 1845 bei dem allgemeinen Enthusiasmus für den Deutschtholicismus, der namentlich in Schlesien und Breslau eine allgemeine Bewegung hervorgerufen, es wagen konnte, mit einer Streitschrift hervorzutreten: „Fragen an die allgemeine Kirche vom Standpunkte der evangelischen Kirche.“ In dieser kleinen, aber energischen und scharfen Schrift, die durch das neue Bekenntniß der Breslauer freien Gemeinde hervorgerufen war, deckt er dieser einerseits den Widerspruch auf, in den sie mit ihrem Bekenntniß und der in demselben aufgestellten Forderung einer von jeder äußern Autorität freien Auslegung der Schrift gefallen sei; andererseits die ganze Hohlheit dieses Bekenntnisses, das nur deshalb so geistig leer sei, um eine breite Straße für allerlei Volk, das sich nicht wohl fühle, wo es mit dem Glauben und der Religion ernst genommen werde, zu bahnen. Als Hauslehrer in dem Hause des hervorragenden Wortführers der neuen Gemeinde, wie hernach in Königsberg in einer andern Familie, kam er auch mit den übrigen Führern der freien Gemeinde in Verbindung und lernte er aus Erfahrung die destructiven Tendenzen dieser Gemeinden in politischer wie kirchlicher wie socialer Hinsicht kennen.

In Breslau zum Doctor der Philosophie promovirt, habilitirte er sich auf Branitz Rath in der philosophischen Facultät, der er, mit Ausnahme eines Jahres, das er als Redacteur der neu begründeten conservativen Zeitung in Königsberg verlebte, bis zum Jahre 1854 angehörte, und in der er über mehrere philosophische Disciplinen Vorlesungen hielt; daneben war er, um bei seinen völlig mittellosen Verhältnissen seinen Unterhalt zu fristen, Lehrer an einer höheren Töchterschule und später noch ordinirter Generalsubstitut. Durch die 1849 von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gestellte und von ihm gelöste Preisaufgabe, die 1850 unter dem Titel „Abhandlung über die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel,“ Haag 1850, und durch die von ihm wegen Mangels an einem Verleger auf eigene Kosten herausgegebene „Geschichte des Heidenthums“ (Breslau 1852 und 1853) wurde die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt; von der philosophischen Facultät wurde er zum außerordentlichen Professor vorgeschlagen, von der theologischen durch Steinmeyer's Vermittelung zum Licentiaten der Theologie honoris causa ernannt. Durch des letzteren Empfehlung und Hengstenberg's Vermittelung ward er 1854 als außerordentlicher Professor in der theologischen Facultät nach Berlin berufen, wo er neben der Exegese über den Römerbrief, das Johanneische Evangelium, die Johanneischen Briefe besonders die systematischen Wissenschaften (Dogmatik, Ethik, Symbolik) lehrte, ein Mal auch Kirchengeschichte, öfter Dogmengeschichte; alle seine Vorlesungen fanden bald großen Beifall, am meisten die über das Verhältniß der neueren Philosophie zur christlichen Theologie. Als Anerkennung für seine Leistungen in der Theologie ernannte ihn die theologische Facultät 1860 bei der Jubelfeier der Berliner Universität zum Doctor der Theologie. Im folgenden Jahre wurde er als ordentlicher Professor nach Halle berufen, um neben Zni. Müller die systematische Theologie zu vertreten und das dogmatische Seminar zu leiten. Seit seiner Berufung nach Berlin auch in den äußern Lebensverhältnissen so sicher gestellt, daß er nicht durch allerlei Nebenbeschäftigungen seinen wissenschaftlichen Bestrebungen sich entziehen mußte, wandte er seine ganze Kraft seiner akademischen wie literarischen Wirksamkeit zu, dehnte aber seine Thätigkeit, da er eifrig an den Entwicklungen in Staat und Kirche Antheil nahm, auch auf politische wie kirchliche Versammlungen aus, in denen er mit seinen klaren und scharfen, nie faßlosen, Vorträgen ein stets gern gehörter und viel gesuchter Redner war. Daher kam es, daß er, auch als Candidat für das preußische Abgeordnetenhaus aufgestellt, im Delitzscher Kreise gewählt wurde, und an seinen Verhandlungen Theil nahm, in denen eine Rede von ihm gegen das Hazardspiel und gegen die Lotterie als vom Staat begünstigter Unternehmungen bemerkenswerth ist; er gab diese Thätigkeit aber als unvereinbar mit seinem akademischen Amte bald wieder auf und beschränkte sich mit seinem politischen Wirken auf seine Heimath und auf den literarischen Weg. Dagegen war seine Theilnahme an den großen Pastoral-

conferenzen in Berlin und Gnadau wie auch in Halle, an dem Kirchentage und dem Congreß für innere Mission bis an sein Ende lebhaft; eine Reihe gediegener Vorträge über die verschiedensten Gegenstände verdanken wir dieser seiner Bethätigung. Ebenso war er ein eifriger Mitarbeiter an verschiedenen politischen wie insbesondere kirchlichen Zeitschriften, namentlich an der Zeitschrift für die lutherische Kirche von Nudelbach und Guericke; an Bödler's und Andrea's Allgemeinem literarischen Anzeiger; am meisten an der Evangelischen Kirchenzeitung, in der von ihm eine ganze Reihe schätzbarer, meist dogmatischer Artikel erschienen.

Bleiben wir noch einen Augenblick bei seiner akademischen Thätigkeit stehen, so waren seine Vorlesungen in Berlin ungemein zahlreich besucht; in Halle brachte es eine gewisse Ungunst der Verhältnisse mit sich, daß, da er nur im Sommer Dogmatik lesen konnte, anfänglich die Zahl der Zuhörer geringer war, bis dann allmählig das Vertrauen zu ihm auch die Zahl seiner Hörer mehrte. Sein Vortrag war zwar nicht fließend, aber klar, frei von überschwänglichen und nicht nothwendig zur Sache gehörenden Redewendungen und Digressionen, nicht ohne Salz, die Sache stets ohne Scheu beim rechten Namen nennend, so daß man ihm gern zuhörte; er konnte weniger durch sein Wort augenblicklich begeistern, als durch Gründlichkeit belehren und nachhaltig erwärmen und überzeugen. Im Verkehr mit den Studirenden war er stets freundlich, gewinnend, gern zur Hülfe und zum Opfer bereit; für sich selbst, seine Person und sein Haus seine Ausgaben aufs nothwendigste beschränkend, war, wo es Opfer entweder für Nothleidende oder für die Wissenschaft und seine Bestrebungen galt, ihm wohl kein Opfer zu groß. Dem Johannesstift bei Berlin vermachte er die nicht unbedeutende Einnahme seines Wertes über den Aberglauben; zu seinen astronomischen und mikroskopischen Pieblingsbeschäftigungen, die er von Jugend auf getrieben und auch auf der Universität in allen Semestern seiner Studienzeit wissenschaftlich fortgesetzt hatte, verschaffte er sich kostbare Instrumente. Bei den Festen der Studirenden pflegte er selten zu fehlen, und wußte durch seine Reden voll Scherz und Ernst zu fesseln. In den Prüfungen der Candidaten der Theologie wie als Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungscommission für die Candidaten des höheren Schulamtes war er human, und wenn auch seine Anforderungen hoch gestellt waren, so war er im Urtheil gerecht und billig, nie machte er den Anspruch, daß man gerade seine Hefte studirt habe. Den nachhaltigsten Einfluß hatte er auf den kleinern Kreis von Studirenden, die sich ihm in seiner dogmatischen Gesellschaft in Berlin, wie später in seinem dogmatischen Seminar in Halle näher anschlossen und deren Zahl von Semester zu Semester wuchs. Gegenstand der Besprechungen war theils die Augustana, theils Schleiermachers Glaubenslehre, theils Abschnitte aus der theologischen Ethik, so daß ein Mitglied über einen Gegenstand Thesen stellte und gegen zwei Opponenten vertheidigte. Ein sehr begabtes Mitglied aus den letzten Semestern schreibt darüber: „Prof. W. pflegte während des Verlaufs der Debatte weniger

selbstthätig eingzugreifen: er wollte die Mitglieder zu möglichst freier und selbständiger Gedankenarbeit anregen; er ließ der Debatte nie die Zügel schießen, Abschwefungen gestattete er nur da, wo sie für die Sache wirklich nothwendig waren. So wie er überall auf klare Sonderung und auf scharfe, deutliche Definition der Begriffe drang, so beendigte er die Besprechung nicht eher, als bis der Gegenstand nach allen Seiten ins Licht gesetzt war. Obwohl er am Ende die Resultate zusammenfassend nur seine eigene Anschauung und ihre Begründung gab, und zwar stets die lutherische Auffassung in ihrer genuinen Tiefe wie Nüchternheit, so ging er doch auf jede andere aufs bereitwilligste ein; er liebte es nicht, wunde oder gefährliche Punkte mit einem Schleier hoch klingender Worte zu verdecken, sondern entweder wandte er gegen Negationen die eigenen Waffen an (oft seine Auffassung allein vertheidigend) — scharfe Dialektik und im guten Sinne subtile Logik —, oder aber er erkannte das Recht der Verstandeseinwände als solcher an, zeigte aber dann, jedoch ohne je für einfache Widersprüche das übernatürliche Geheimniß als *asylum ignorantiae* zu benutzen, ihre Incommensurabilität für auf unverletzlichen Interessen ruhende Gebiete. Was ihm ja überhaupt eigen war, scharfsinnige Dialektik und sorgfältigste, gewissenhafteste Gründlichkeit, das trug gerade im Seminar die reichsten Früchte. Die Theilnahme an demselben war daher stets im Wachsen, was um so mehr sagen will, als es nicht Utilitätsgründe äußerlicher Art waren, welche in dieses Seminar führten, sondern lediglich sachliche, — Verlangen nach wirklicher, wissenschaftlicher Förderung.“

Wir wenden uns nunmehr zur Charakteristik seiner literarischen Leistungen, welche ihn weit über die Grenzen seines engeren Berufskreises hinaus bekannt gemacht und ihm den Ruf eines gediegenen und gelehrten Forschers wie gewandten Schriftstellers erworben haben, dessen Leistungen auf verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten noch lange einwirken werden, weil sie von bleibendem Werth sind.

Seine oben genannte Flugschrift: „Fragen an die allgemeine Kirche“ war durch die Zeitverhältnisse hervorgerufen; seine darin ausgesprochenen Grundsätze sind bis an sein Ende von ihm vertreten worden; er machte sie geltend gegen den Protestantenverein, der ja auch wesentlich auf denselben Grundsätzen ruht, wie die freien, resp. deutsch-katholischen Gemeinden, mit dem Unterschiede, daß jene erkannten, innerhalb der alten Kirche Gewissenshalber nicht bleiben zu können, während dieser jetzt bei ganz gleichen Grundsätzen noch ein Recht, ja das Recht allein in der evangelischen Kirche zu bleiben in Anspruch nimmt. Allerdings hat die Erfahrung gezeigt, daß der Vulgärrationalismus in seinen mancherlei Nüancen kirchenbildend nicht sein kann; die freien Gemeinden siechen dahin und fristen nur noch um ihrer alternden Begründer willen ein kümmerliches Dasein; der Protestantenverein steht deshalb davon ab, aus der Kirche auszutreten, da die Negation von der Negation nicht leben kann; Wuttke's

Kampf gegen ihn ist daher nur die Fortsetzung des Kampfes gegen die Lichtfreunde und die freien Gemeinden. Eingehender sprach er sich gegen denselben aus in dem Vortrag: „Ueber die Verfehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung“ (1865 Ev. N.-Z.), wie besonders in dem über die „Lehrfreiheit der Geistlichen“ (Ebd. 1869). Die Folge war, daß er von dem Führer des Protestantenvereins, Schenkel, in dessen Zeitschrift beständig aufs heftigste angegriffen wurde, und zwar in einem Tone, von dem W. sagt, daß er es um der Würde der Wissenschaft selbst willen beklagen müßte, wenn eine solche Weise der Behandlung wissenschaftlicher Fragen in unserer Theologie Platz greifen sollte.

Schon während seiner Studienzeit hatte er, durch seines Lehrers Branis religionsphilosophische Vorlesungen angeregt, den Plan gefaßt, das Heidenthum in seinen mannigfaltigen Gestaltungen geschichtlich zu erforschen. Das Christenthum als die Macht, welche die Welt überwinden soll, bleibt unverstanden, so lange die zu bewältigende Welt noch unerkannt ist: diese ist aber wesentlich das Heidenthum. Es ist mit seiner reichen Entwicklung nicht etwas Gleichgiltiges außer dem Christenthum, sondern dessen Gegensatz und weltgeschichtliche Voraussetzung. Als erste Frucht dieser seiner Studien schrieb er im Jahre 1848 die im folgenden Jahre von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung des Christenthums gekrönte Arbeit: „Abhandlung über die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel“ (Haag 1850). Nach dem Urtheil der Preisrichter war zwar der 2. und 3. Theil der gestellten Aufgabe nicht den Wünschen entsprechend behandelt; aber schon der erste Theil hatte wegen seiner „trefflichen“ Behandlung den Preis verdient. Abgesehen von einer etwas willkürlichen Gruppierung der heidnischen Völker und davon, daß er die Darstellung der griechischen heidnischen Ansichten mit Aristoteles abschließt, so daß die pantheistischen Formen der Kosmogonien unter den Griechen bis zur edelsten Form im Stoizismus nur wenig oder gar nicht Berücksichtigung finden, zeigt sich in diesem Werke schon seine besondere Begabung für philosophische Untersuchungen und eine tüchtige philosophische Durchbildung. Es ist auf diesem Gebiete die erste umfassendere Darstellung, welche den Anforderungen der Wissenschaft entspricht. — Das Werk, in welchem er seine seit Jahren betriebenen Studien auf diesem Gebiete niedergelegt, das ihn in die gelehrte Welt einführte, und seinen Hinf wie spätere Laufbahn begründete, ist das im Jahre 1852 und 53 in zwei Bänden erschienene, leider nicht vollendete Werk: „Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben“, 2 Bde. (Breslau 1852, 53). Der Verf. giebt keine religionsphilosophische Darstellung, aber auch nicht eine bloße Religionsgeschichte, sondern eine „Geschichte des Geistes in der heidnischen Menschheit, des Geistes nach allen seinen wesentlichen Offenbarungsweisen“, weil das religiöse Leben, als die höchste Entwicklung des

Geisteslebens mit allen übrigen Seiten desselben organisch verwachsen, ihr Lebensmittelpunkt ist, von dem aus sie ihre Geltung und ihr Verständniß erlangen. Daher betrachtet er auf Grund des religiösen Lebens alle übrigen geistigen Lebensbethätigungen, als: Wissenschaft, Arbeit, Kunst, Sittlichkeit, Staat, und die Geschichte überhaupt. Es werden daher die in ungemein großer Fülle mit erstaunlichem Fleiße gesammelten Nachrichten und Thatfachen nicht bloß trocken aneinander gereiht, sondern es wird dem Leser ein „lebendiges Bild des einigen, in den verschiedenen Völkern in mannigfaltigen Farben sich brechenden Geistes der heidnischen Menschheit“ vor Augen geführt.

Seinem philosophischen Standpunkte nach gehört er nicht einer bestimmten Schule an, sein Standpunkt ist der des positiven Theismus, wie er in der Offenbarung in seiner Vollendung gegeben ist und zu dem die wahre Philosophie nothwendig hintreibt. Daher geht er von der christlichen Idee aus und führt zu ihr hin, wie denn auch, wenn es ihm vergönnt gewesen, den dritten abschließenden Theil zu vollenden, sein Werk noch mehr, als es jetzt schon der Fall ist, ein sehr bedeutender Beitrag zur Apologie des Christenthums geworden wäre, nicht bloß, sofern er zeigt, daß die hohen Ideen des Christenthums nicht abgeleitete Bäche noch die nothwendigen Ergebnisse des sich fortentwickelnden Geistes sind, daß vielmehr eine weite Kluft befestigt ist, sondern auch, sofern sich klar ergibt, daß das Christenthum lediglich als Offenbarung anzusehen ist. Andererseits ist er aber auch weit entfernt, das Heidenthum nur als Unkraut anzusehen. Die christliche Weltanschauung, sagt er, ist die der Gerechtigkeit und diese ist nur in der Liebe. Nicht minder ist er ein Gegner der naturalistischen Auffassung, daß das geschichtliche Leben aus den physischen und geographischen Verhältnissen abgeleitet werde, was ebenso einseitig sei, als ob man das Seelenleben als Folge und Erzeugniß des Leiblichen ansehen wolle. Der Zusammenhang dieser Factoren ist ebenso anzuerkennen, als zwischen Geist und Leib. Entsprechend der geistigen Entwicklung des Menschen in den drei Stufen des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters und entsprechend der geschichtlichen Entwicklung des endlichen Geistes, welcher mit seiner Geistesarbeit zu sich selbst und zu seiner Wahrheit zu kommen drei Perioden durchläuft (die der Objectivität, des vorwaltenden subjectiven Geistes über das objective Dasein, und der Versöhnung des subjectiven und objectiven Daseins in der vernünftigen Erfassung, daß Natur und Geist nicht selbstständige Urgegensätze, sondern als harmonisches Werk eines Schöpfers, des einen unendlichen Geistes erfaßt werden), entsprechend den drei Stufen der menschlichen Erkenntniß (der sinnlichen Anschauung, des Verstandes und der Vernunft) — unterscheidet er drei große Perioden der Geschichte der Menschheit: 1) der Mensch sucht das Wahre, das Göttliche in dem objectiven Dasein, in der Natur, oder 2) in dem subjectiven Dasein, im einzelnen Geist, oder 3) in dem unbedingten, absoluten Sein, in dem unendlichen Geiste, der sich selbst schlechthin Subject und Object und die Urquelle

des natürlichen und geistigen Daseins ist. Die beiden ersten, welche beide das Göttliche einseitig beschränkt auffassen, sind die Perioden des Heidenthums, die dritte die des Christenthums, das aber nicht erst mit der Erscheinung Christi beginnt, sondern das in ihm den Mittelpunkt hat und im Hebräerthum vorbereitet wird. In jenen beiden ist daher, weil die Weise der Beschränkung eine große Mannigfaltigkeit zuläßt, eine Vielheit von Völkern und Religionen nothwendig, die auf ihrem Entwicklungswege theils stehen geblieben, theils durch die Sünde gebremst und verkehrt worden sind: sie wandeln daher ihre eigenen Wege, aber sie enden mit der Sehnsucht, wie Israel mit der Hoffnung. Die Heidenvölker sind weiter entweder die des objectiven Bewußtseins, passiv, die Naturvölker (sämmtliche gefärbte Rassen — und die Hindu), oder die des subjectiven, activ, die Geistesvölker (die Semiten und Indogermanen, die weißen), von denen manche (Ninnen) sehr zu den erstern neigen. Die erstern stehen auf der Stufe der sinnlichen Anschauung, wie die sinnlichen Naturvölker, die Wilden, oder auf der Stufe der verständigen Auffassung des objectiven Bewußtseins (Chinesen), oder auf der Stufe der vernünftigen Auffassung desselben, wie die Hindu. Im ersten Theil werden dann behandelt die rohen Naturvölker, die er als Jägervölker (die süd- und nordamerikanischen Waldindianer, die Bosjesman und Californier), die Fischervölker (viele Südsceenulaner) und zwischen diesen beiden die Polarvölker, die Hirtenvölker (die afrikanischen, uralisch-sinnischen, die Negervölker) bezeichnet. An diese reihen sich dann die Uebergangsstufen von den wilden zu den geschichtlichen Völkern (Hunnen, Mongolen, Mexicaner, Peruaner, und einige Südsceenulaner). Im zweiten Theile werden dargestellt die gebildeten Völker der objectiven Weltanschauung: Chinesen, Japaner und auf der dritten Stufe stehend die Inder, nach der Brahma- und Buddhalehre — alle in dem oben angegebenen Umfange der verschiedenartigen Seiten der geistigen Bethätigung.

Die Darstellung der Cultur-Heidenvölker, welche er dem dritten Bande vorbehalten, ist leider von ihm nicht geliefert worden. Das Werk, für das er seiner Zeit Jahre lang trotz der Empfehlungen wissenschaftlicher Notabilitäten vergeblich einen Verleger suchte, ließ er auf eigene Kosten und den zweiten mit Unterstützung des Ministers von Rauter erscheinen; es machte nach seinem Erscheinen in der literarischen Welt nicht geringes Aufsehen, so daß es jetzt schon seit Jahren völlig vergriffen ist. Die Vollendung war daher nur möglich nach einer neuen Auflage der ersten beiden Bände, für welche er durch die reichhaltigsten Sammlungen des seitdem in stets steigendem Maße angewachsenen Materials zwar viele Vorarbeiten gemacht, aber doch bei den andern Aufgaben, die ihm gestellt waren, noch nicht die nöthige Zeit gefunden hatte. Die Aufnahme, welche das Werk in der wissenschaftlichen Welt fand, war selbst von Seiten der Gegner seines Standpunktes doch sehr ermutigend. Es war das erste Werk, das sich eine solche umfassende Aufgabe stellte, und dazu von positiv-

christlichem Standpunkte, und das mit einem so umfassenden Fleiß aus den zugänglichen Quellen und einer tadellosen Objectivität nach acht wissenschaftlichen Grundsätzen dieselbe zu lösen sich bestrebt. Man kann über die Einteilung der Völker in active und passive, über die Entstehung und den Stufengang in der Entwicklung der einzelnen Formen des Heidenthums anderer Ansicht sein (zu vgl. Waitz), — Mangel an historischer Kritik und Quellenforschung kann man ihm nicht vorwerfen; dazu gehört gerade für dieses Gebiet ein eingehender Nachweis. Männer, welchen auf diesem schwierigen Forschungsgebiet ein Urtheil zusteht, haben es nicht unterlassen, gerade was diese quellenmäßige Darstellung und die tiefere Geschichtsauffassung anbetrifft, ihre besondere Anerkennung auszusprechen. So, um nur ein Urtheil anzuführen, sagt der bedeutendste Forscher auf dem Spezialgebiet, welches auch von Wuttke behandelt worden ist, Joh. G. Müller in seinem berühmten Werk: „Geschichte der amerikanischen Religionen“ 1855, daß sein Werk eigentlich der einzige Versuch sei, welcher dem gegenwärtigen Geiste deutscher Wissenschaftlichkeit entspreche. — Es ist, wenn man von des katholischen Sepp „Geschichte des Heidenthums“, 1853, der gleichfalls Wuttke's Forschungen sehr hoch schätzt und anerkennt, absieht, das einzige Werk seiner Art.

Auch ein verwandtes Gebiet — das Heidenthum innerhalb des Christenthums, insbesondere des deutschen Volkes — darzustellen, wurde er durch einen ihm vom Central-Ausschuß für innere Mission aufgetragenen Vortrag für den Kirchentag zu Hamburg (1858) veranlaßt. Derselbe ward durch die Fülle des ihm aus ganz Deutschland durch den Central-Ausschuß vermittelten Materials erweitert herausgegeben 1860; eine so umfassende Darstellung war in diesem Umfange und auf solchen Quellen ruhend noch nicht vorhanden; es füllte eine Lücke aus; ein erschreckendes Bild des deutschen Geistes- und Sittenlebens wurde in anziehender, jedem Gebildeten zugänglicher Weise dargestellt, so daß das Werk bald vergriffen, eine neue Bearbeitung nöthig machte, welche 1869 erschien: „Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart“. Wohl durch ihn angeregt war in der Zwischenzeit gerade auf diesem Gebiete viel gearbeitet; aus den verschiedensten Theilen Deutschlands waren so bedeutende, zum Theil vortreffliche Sammlungen der Volksitten und des Aberglaubens erschienen, daß er in der neuen Auflage eine völlig neue Bearbeitung in umfassender und wissenschaftlicher Darstellung des Ganzen zu geben versuchen konnte. Eine Geschichte derselben will er nicht geben, ebensowenig eine Erklärung der einzelnen Erscheinungen; nur zeigen, was noch von Aberglauben im deutschen Volke lebt. Nach einer Einleitung über Begriff und Wesen des Aberglaubens schildert er ihn im ersten Theile nach seinen Voraussetzungen, Bedingungen und Mitteln, und zwar die heidnischen Grundlagen, die zauberischen Zeiten, Orte, Zahlen, Dinge, die zaubernden Personen, ihre Zauberhandlungen; Quellen des Zauberwesens und Schriften über dasselbe; im zweiten Theile in seinen beson-

deren Erscheinungsformen und Wirkungsgebieten. Sowohl wenn man das Verzeichniß seiner Quellen als namentlich das sehr sorgfältige Register (38 Seiten stark) ansieht, muß man über den reichen Inhalt des dargebotenen Stoffes, wie über den ungemeinen und angestrengten Fleiß, aber noch mehr über das Nachbild staunen, in das der Verfasser den Leser einen Blick thun läßt; jeder aufrichtige, ernstgesinnte Leser muß zurückschrecken vor der Macht, die nach dieser Darstellung im Verborgenen schleicht und durch alle Schichten der Gesellschaft, unter den Gebildeten oder den sich also nennenden, wie unter den Ungebildeten sich hindurchzieht; sie lassen sich nicht ignoriren; die Kirche darf es am wenigsten, da sachlich wie erfahrungsgemäß nicht Unglaube und Verstandesaufklärung, sondern allein der nüchterne und echte Glaube die Macht und der Sieg ist, welcher auch dieses Stück von Welt überwindet. Es verdienen deshalb die Schlußbemerkungen über das Verhalten der Kirche in Beziehung auf den Volksaberglauben eine besondere Beachtung; der Verfasser aber hat das Verdienst, auch der Kirche in seinem Buche einen besonderen Dienst geleistet zu haben, für den Geistliche und Lehrer sich zum aufrichtigen Dank verpflichtet wissen müssen.

Der Volksaberglaube ist mit der Volkssitte aufs engste verbunden; sie zu heiligen ist allein Sache des Glaubens, der eine neue, eine christliche Sitte im christlichen Leben schaffen soll. Diese darzustellen war die Aufgabe seines dritten, umfangreichen Werkes, das wir seinem Fleiße zu verdanken haben, ein Werk, mit welchem er sich vor dem gelehrten theologischen Publikum legitimirte. Es ist dies sein im Jahre 1861 und 1862 in zwei Bänden in erster und 1864 und 1865 in zweiter, und nunmehr in dritter Auflage erschienenenes: „Handbuch der christlichen Sittenlehre.“ Wie fast kein Gebiet der Theologie, war die Sittenlehre in neuerer Zeit unangebaut geblieben. Aus dem letztverflossenen Menschenalter sind nur Schleiermacher und Rothe und 1842 Harleß zu nennen, welche dieses Gebiet angebaut haben. Allerdings Namen ersten Ranges; aber von den Arbeiten der beiden erstgenannten gilt eingeständenermaßen, daß sie, abgesehen von ihrem vorherrschend philosophischen Standpunkte, von dem wir dahingestellt sein lassen, ob er mit dem christlichen Standpunkt zu vereinbaren ist oder nicht, jedenfalls der biblisch-kirchlichen Grundlage entbehren. Harleß hat letztere; ja es ist ein Vorzug seiner Arbeit, daß sie streng und treu biblisch ist, und die biblisch-ethischen Begriffe in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe aufgenommen und verwerthet hat; aber abgesehen von der Schwerfälligkeit der Darstellung, fehlt dem Buche, wie der Verfasser in der neuesten Auflage selbst zugestehet, die systematische Gliederung („von System keine Spur“, sagt er selbst), wie die ins Einzelne gehende Ausführung. Daß sie dennoch sechs Auflagen erlebte, hat sie, abgesehen von ihrem Werthe, gerade dem Mangel an andern brauchbaren Darstellungen zu danken. Wuttke's Arbeit füllte demnach auch auf diesem Gebiete eine Lücke aus, und wie groß das Bedürfniß war, zeigt recht deutlich der Umstand, daß so bald nach dem Erscheinen der ersten Auflage eine zweite

nothwendig wurde, und sehr bald die ethischen Werke von Palmer (*Moral des Christenthums* 1864), Eulman (*Christliche Ethik* 1864), Schmidt (*Christliche Sittenlehre*), nach dem Tode des Verf. aus seinen Vorlesungen herausgegeben 1861, und eine sehr erweiterte neue Bearbeitung von Harleß 1864 erschienen. Den auf gleichem Grunde ruhenden Leistungen der genannten neueren Bearbeiter gegenüber wird die von Wuttke unstreitig ihre hohen Vorzüge und Verdienste behaupten. Es ist zunächst eine den Anforderungen der Wissenschaft durchaus entsprechende Arbeit, das zeigt die strenge systematische Gliederung im Großen wie im Einzelnen, wenn man auch gegen seine Theilung: „Das Sittliche an sich ohne Beziehung auf die Sünde, die Bekehrung des Sittlichen in der Sünde, das sittliche Leben in seiner Erneuerung durch die Erlösung“ manche Bedenken nicht unterdrücken kann, schon das nicht, daß Wiederholungen unvermeidlich sind, so sehr der Verf. sich in der 2. Auflage dieselben zu vermeiden bemüht hat; ferner die scharfe Begriffsbestimmung, welche überall hervortritt und durchgeführt wird. Hier ist die Stellung, die er der philosophischen Betrachtung einräumt, sie muß bei der innern Organisation und bei der Entwicklung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung geben. Weiter kann ihre Aufgabe nicht gehen; es wird keine philosophisch-systematische Darstellung erfordert, kein System philosophisch-ethischer Lehren, die aus reinen Begriffen entwickelt würden. Vielmehr ist es eine christliche Sittenlehre, die darum, weil sie alle Seiten des Christlich-Sittlichen umfassen soll, wesentlich theologisch sein muß. Dahin rechnen wir endlich die scharfe, klare und gesunde Kritik, welche er sowohl in „der Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt“, einem Glanzpunkt des ganzen Werkes, als auch im Verlauf der Darstellung überall bei den mancherlei Erscheinungen des Sittlichen wie der abweichenden Auffassungen anwendet. Als christlich-theologische Sittenlehre geht sie daher von der geschichtlichen Thatsache, der in Christo geschehenen Erlösung, also von dem christlichen Bewußtsein aus, daß der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll in wesentlichem Gegensatz zu dem wahrhaft Guten sei und einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung oder Wiedergeburt bedürfe und in Christo aus Gottes Gnade erlangt habe. Damit tritt sie entgegen jeder philosophisch-pantheistischen Darstellung, welche die Sünde als etwas schlechthin nothwendiges auffassen muß, und damit bekundet sie sich auch als evangelische, sofern die Gnade allein jene Wiedergeburt möglich und wirklich macht. Diesen Charakter bewahrt sie endlich in der durchgängigen Rückbeziehung aller Entwicklungen auf die heilige Schrift, sofern eine reiche Fülle sorgfältig ausgewählter Citate als Belege gegeben, als auch die biblischen Grundbegriffe in ihrer Einfachheit und Tiefe verwendet werden. Der praktische Werth wird endlich noch erhöht sowohl durch die klare, einfache, fesselnde Darstellung, sofern nirgends die Sucht, neue, scheinbar geistvolle Begriffe mit sonderbaren Wortbildungen einzuführen, noch Haschen nach Originalität hervortritt,

als durch die alle Fragen des sittlichen Lebens der Gegenwart eingehend behandelnden Erörterungen, die, weil beruhend auf Erfahrung und gesundem Urtheil, um so mehr einen sicheren Führer auf diesem noch vielfach so unsichern Gebiete gewähren. Um dieser Vorzüge willen — eine Kritik im Einzelnen zu schreiben kann hier nicht unsere Aufgabe sein — wird diese Ethik auch neben den Darstellungen Schleiermachers und Rothes wie den neueren Leistungen ihren Platz behaupten. Man hat es zwar versucht, von Seiten des von ihm sonst und auch in dieser Sittenlehre bekämpften sogenannten wissenschaftlichen Standpunktes aus (Schenkel und andere gegnerische Kritiker) dies Werk sofort zu proscribiren; man hat es als „Attentat auf die unveräußerlichen Errungenschaften der neueren Wissenschaft“ bezeichnet. Nun, die Wissenschaft ist schon über manches, was sich als unveräußerliche Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnet hat, zur Tagesordnung hinweggegangen, sowohl in der Naturwissenschaft als in der Theologie, und in letzterer zur heiligen Schrift als der unveränderlichen und darum unveräußerlichen Quelle wie Norm zurückgekehrt; sie wird auch hier entscheiden. Ja, die sehr bald nöthig gewordene zweite und dritte Auflage hat gezeigt, daß jener Angriff dem Werke nicht geschadet. Wuttke selbst sprach sich dahin aus, daß er einen Autoritätsglauben in Beziehung auf die sogenannten „Heroen“ der neueren Wissenschaft nicht kenne, sondern allein die Autorität der heiligen Schrift.

Damit sind wir schließlich gekommen zu seinem dogmatischen Standpunkt. Er stand, wie aus seiner Ethik klar erkennbar, auf dem Boden des Bekenntnisses der lutherischen Kirche; ihr Bekenntniß hielt er für den adäquatesten Ausdruck der in der heiligen Schrift gegebenen Gottesoffenbarung in Christo; er war weder einseitig biblischer Theolog, weil er, um einen eigenenthümlichen Ausdruck in seiner Ethik zu gebrauchen, die geschichtliche Entwicklung in der Kirche zu „schonen“ hatte, noch einseitig confessioneller, weil er neben der biblischen Begründung auch der philosophischen Entwicklung ihr gutes Recht zugestand. Darum bekämpfte er sowohl den von der Schrift abweichenden deistischen Rationalismus der älteren wie der neueren Zeit, namentlich den der sogenannten Protestanten, ebenso den pantheistischen der äußersten Linken in Strauß, Baur und in Schleiermacher; endlich Schenkel's „Gewissensstandpunkt“; nicht minder aber auch die innerhalb der lutherischen Kirche vom Bekenntniß abweichenden Kenotiker. Hierher gehört endlich auch seine Polemik gegen die von seinem Collegen Beshlag aufgestellte Christologie. Einen kurzen Abriss seines dogmatischen Systems gab er für seine Zuhörer zum Gebrauch bei seinen stets nur auf das kurze Sommersemester zu beschränkenden Vorlesungen über die Dogmatik, die er als akademische Programme veröffentlichte: „Doctrinae sacrae lineamenta“ (Halis 1852, 1853), deren drei Theile ganz denen seiner Ethik entsprechen: der Zustand vor der Sünde, in der Sünde und in der Erlösung. Weiter ausgeführt hat er in einer Reihe dogmatischer und kritischer Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung die Hauptpunkte

faßt der ganzen christlichen Glaubenslehre. Die hauptsächlichsten, so weit sie uns bekannt geworden, mögen hier angeführt werden: Die dogmatischen Arbeiten der Gegenwart (bes. Philippi und Thomasius) 1860; über die Gestaltung des Nationalismus in der neuesten Zeit (1861); zur Geschichte des Nationalismus (1865); die Stellung der Philosophie zum christlichen Glauben (1856); die Lehrfreiheit der Geistlichen (die Bedeutung der kirchlichen Bekenntnisse) 1869; über die göttliche Vorsehung (1869); die Bedeutung des Wunders für den Glauben (1868); das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria (1866); die Menschwerdung des Sohnes Gottes (1863); die Geltung Christi in der Theologie Schleiermachers, 4 Artikel (1865), später besonders abgedruckt (1868); gegen Benschlags Christologie (1864), die Vergötterung des sündlichen Menschen (1866); über Wort und Sacrament (1862) und das lateinische Programm von demselben Jahre; über die letzten Dinge (1869).

Daß er auch den praktischen Aufgaben des kirchlichen Lebens nicht fern geblieben, zeigen die vielen von ihm in christlichen Vereinen, auf dem Kirchentage und in Pastoralconferenzen (Berlin, Halle, Gnadau) gehaltenen Vorträge, in welchen er meist eine der brennenden Tagesfragen in Staat und Kirche zu behandeln pflegte. Wir nennen hier noch seine Vorträge über China (1855), das religiöse Leben der Indier (1856), die geschichtliche Bedeutung des Klosterwesens (1857). Wie hat der Christ seine Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Staat auszufüllen? (1863), die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung (1865); die Aufgabe der evangelischen Kirche bei der Neugestaltung unseres Vaterlandes (1867), über die sittliche Bedeutung des Krieges (1867), über die Todesstrafe (1869). Der Vollständigkeit wegen sei noch erwähnt, daß er ein geschätzter Mitarbeiter wie für die lutherische Zeitschrift von Guericke, so auch für Böcklers literarischen Anzeiger gewesen, und in beiden eine Reihe werthvoller kritischer Artikel aus seiner Feder herstammen.

Wir haben den Leser in Wuttke's Geistesarbeit, so weit wir es vermochten, eingeführt; er wird soweit orientirt sein, daß er im Allgemeinen den Verlust ermessen kann, den die theologische Wissenschaft und die evangelische Kirche an ihm erlitten hat. Er war ein ebenso wissenschaftlicher Vertreter als unerschrockener und anerkannter Vorkämpfer für das gute Recht des lutherischen Bekenntnisses der evangelischen Kirche, des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Union. Er hat nicht den Ruhm eines großen, am wenigsten eines freisinnigen Theologen erstrebt; sein Ruhm war, trenn erfunden zu werden. Seinem Glauben treu starb er nach kurzem Krankenlager am 12. April 1870.

Wenn wir schließlich noch über die neue vorliegende dritte Auflage in Kürze Rechenschaft geben sollen, so bemerken wir, daß nachdem der Verfasser in der zweiten eine gründliche Durcharbeitung der ersten gegeben und namentlich auf den ihm gemachten Vorwurf der Wiederholungen bedeutsame Streichungen vorgenommen hatte, wir es für das zweckmäßigste gehalten haben, um der Leservelt Wuttke's eignes Werk wieder vorzulegen, dasselbe unverändert abdrucken zu lassen. Nur die in des Verfassers Handeremplar angegebenen geringen Verbesserungen und kleinen Zusätze, namentlich einzelne literarische Nachweise, glaubten wir als sein Eigenthum in seinen Text aufnehmen zu dürfen. Besondere Umarbeitungen einzelner Abschnitte haben sich in seinem Nachlaß nicht vorgefunden. Auch in seinem Collegienheft, das in schwer zu entziffernder Zeichenschrift geschrieben, ist er völlig dem Gang seines Werkes treu geblieben, natürlich in kürzerer Darstellung.

Um dagegen den Anforderungen, welche gegenwärtig gestellt werden müssen, zu genügen, haben wir in einer Reihe von Anmerkungen am Schluß jedes Bandes das, was uns wichtig und nöthig schien, hinzugefügt. Für diese Anmerkungen, auf welche sich im Text die eingeklammerten Ziffern beziehen, ist der Herausgeber allein verantwortlich. Wie weit er dabei Sinn und Geist des Verfassers getroffen, das muß er dem Leser überlassen, dessen Rücksicht bei der zugemessenen Kürze der Zeit wie des Raumes, auch abgesehen von der Schwierigkeit eines solchen Nachtrages überhaupt, deren Größe nur der ermessen kann, welcher selbst ein Mal solche Arbeit zu unternehmen hatte, der Herausgeber in hohem Maße in Anspruch zu nehmen sich gedrungen fühlt. Möge ihm solche freundlichst zu Theil werden.

Das in der neuen Auflage angewendete größere Format wie der engere Druck haben, ungeachtet die in den früheren Ausgaben vom Verfasser der Sparsamkeit wegen beliebten — etwas störenden — Abkürzungen sämmtlich ausgedruckt worden sind, es möglich gemacht, die Bogenzahl zu verkleinern und so den bisherigen, im Verhältnis zum Umfange so geringen Preis trotz der inzwischen eingetretenen hohen Preissteigerungen fast unerhöht beizubehalten. Dafür wie für die gediegene Ausstattung und die dem Herausgeber in jeder Weise entgegengebrachte Bereitwilligkeit des Herrn Verlegers — die ersten beiden Ausgaben ließ der Verfasser auf eigne Kosten drucken — glauben wir an dieser Stelle demselben unseren aufrichtigen Dank aussprechen zu müssen.

Der Herr wolle auch diese neue Ausgabe, wie es bei den früheren so reichlich der Fall gewesen, mit seinem Segen begleiten.

Rostock, den 1. October 1874.

Prof. D. Schulze.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Nach überraschend kurzer Zeit ist eine neue Auflage dieser Sittenlehre nothwendig geworden. Der Verfasser war bemüht, sie in einer nach Form und Inhalt möglichst verbesserten Gestalt erscheinen zu lassen; die vielfache Vermehrung geschah mit möglichster Berücksichtigung der durch den Zweck gebotenen Kürze, also daß der wirkliche Umfang des Werkes den der ersten Auflage nur um wenig Bogen überschreiten wird. In dem Geiste und dem innerlichen Gefüge des Ganzen ist keine wesentliche Veränderung eingetreten.

Mehreren Beurteilern dieses Werkes fühlt sich der Verfasser zu Dank verpflichtet; leider muß er es aber auch aussprechen, daß einige andere statt wissenschaftlichen Ernstes nur leidenschaftliche Gehässigkeit gezeigt. Er ist allerdings mit der Sprache ehrlich herausgegangen und hat manche wunde Stelle neuerer Theologie etwas unsanft berührt, und der Ton des Ingrimms bei den Gegnern zeigt, daß er den richtigen Fleck getroffen; er will es sich auch gern gefallen lassen, wenn andere auch über ihn scharf urtheilen; aber es ist ja wol ein großer Unterschied zwischen sachlicher Bestreitung und würdeloser Schmähung. Man hat dieses Werk als ein „Attentat“ auf die „unveräußerlichen“ Errungenschaften der neueren Wissenschaft angetragt; das klingt fast, wie man früher von „Attentaten“ gegen die kirchliche Lehre und gegen die symbolischen Bücher redete. Es gibt im Gebiete des Unglaubens der neueren Zeit eine „Orthodoxie“, die in ihrem verkehrten andersdenkender um nichts hinter der Unduldsamkeit früherer vielgeschmähter Zeiten zurückbleibt, und einen Autoritätsglauben in Beziehung auf die sogenannten „Herosen“ der neueren Wissenschaft, welcher die Ansprüche auf Unfehlbarkeit derselben in dem Maße steigert, als er gegen den Glauben an die Autorität der heiligen Schriften eifert und deren Geltung in den Staub tritt. Solch blinde Unterwerfung unter die, welche nur ihr Licht leuchten ließen, welches nicht entzündet war an dem göttlichen Lichte, sondern an der Weisheit der widerchristlichen Welt, lastet noch immer wie ein Alp auf der heutigen Theologie, insbesondere auf der

Sittenlehre; und gegen solche geistige Zwingherrschaft ankämpfen, dürfte doch wol ein Fortschritt sein. Ungläubigkeit gereicht ja sonst in unserer Zeit sehr zur Empfehlung; man halte also auch uns einigen Unglauben zu gute in Beziehung auf den Apostelberuf neuerer Geister, welche den Pantheismus Spinozas in die Lehre des Christentums hineinarbeiteten. Wir wissen es, daß beliebt und angesehen bei der Menge der Zeitgenossen nur werden kann, wer sein Bekenntnis zu dem lebendigen Christus dadurch zu süßen sucht, daß er auch Weißbrauch streut auf die Altäre der Götter der Neuzeit, wer die apostolische Lehre zusammenmischt mit den unbesehen für unfehlbar angenommenen „Resultaten der modernen Bildung“, wer zwischen dem schlichten evangelischen Glauben und dem gottesleugnerischen Unglauben die goldene Mittelstraße geht; die jetzigen Modefarben sind unbestimmte, unbezeichnbare. Wir gestehen, daß wir uns mit dieser Mißmischtheologie wissenschaftlich noch weniger verständigen können als mit denen, die mit dem Christentume reinen Tisch machen. Auf festem Lande kann ich gehen, im Wasser kann ich schwimmen, aber im schlammigen Moore, welcher Erde und Wasser mischt, kann ich weder gehen noch schwimmen. Wir müssen es uns gefallen lassen, daß die, welche auf der Höhe der „modernen“ Zeitbildung zu stehen oder zu schwimmen meinen, auf uns verächtlich herabblicken und uns als zurückgebliebene schmähen; sie mögen thun, was sie nicht lassen können; wir haben ein festes prophetisches Wort und wir glauben wohlzuthun, wenn wir darauf achten als auf eine Leuchte, die da scheint in einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in aller Herzen (2 Petr. 1, 19), und wir sind der Zuversicht, daß wir hierin das gute Theil erwält haben, das nicht von uns genommen werden soll, wenn die Früchte unchristlicher Zeitbildung von den Stürmen neuerer Fortschritte spurlos hinweggeweht werden. Wem Verstandnis der neueren Wissenschaft einerlei ist mit unbedingter Huldigung vor jedem anspruchsvoll auftretenden Systeme, dem müssen wir freilich als nichtverstehende erscheinen; indes mögen sich diese Leute doch erst darüber verständigen, welches der neueren, einander schneidend widersprechenden Systeme den eigentlichen Fortschritt darstelle, und auf wie lange, ehe man von uns beansprucht, die Mahnung des Heiligen außer acht zu lassen: „halte, was du hast, daß niemand deine Krone nehme“ (Off. 3, 11). Wir meinen, daß es die erste wissenschaftliche Pflicht eines rechten Wahrheitsforschers sei, sich nicht fangen zu lassen durch den flimmernden Glanz von großen Namen und von dem Flittergolde angeblicher neuester Errungenschaften und sich nicht herauschen und fortreißen zu lassen durch schwärmenden Zuruf der Menge. Wir freuen uns, daß grade die neuesten Leistungen auf dem Gebiete der Sittenlehre (Harleß, Schmid, Palmer)

die evangelische Besonnenheit bewahren, und wir müssen es abwarten, ob die in beschleunigter Schnelligkeit abwärts gleitende „Fortschrittstheologie“ ihrerseits dieses Gebiet betreten werde, ob Rothe, welcher, von ihrem wohlberechneten Beifall getragen und vorgeschoben, immer noch nicht bedenklich zu werden scheint, neben den Geistesgenossen von Strauß und Renan dienstbereit einherzugehen, sich dazu hergeben werde, für sie einzutreten, ob er die Wunden, welche er, einem irrenden System zu liebe, bereits dem evangelischen Glauben, dem sein Herz sonst angehörte, geschlagen, noch tiefer aufreißen werde.

Halle, im August, 1864.

Der Verfasser.

Vorbemerkung

zur zweiten Auflage des 2. Bandes. 1865.

Der vorliegende zweite Band hat tiefergehende Veränderungen und stärkere Vermehrung erfahren als der erste, obgleich davon das Wesen der Sache nicht berührt wird. Der sparsamere Druck läßt die für beide Bände mindestens zehn Bogen betragende Vermehrung geringer erscheinen, als sie wirklich ist.

Dr. Vilmar's Abhandlung über die Lehre vom Gewissen, (Pastoraltheologische Blätter, Band. 6, 1863), kam mir erst nach der Vollendung des ersten Bandes zur Kenntnis. Ich habe mich nach sorgfältiger Prüfung nicht überzeugen können, daß die darin angegriffene, auch in dem vorliegenden Werke festgehaltene Auffassung des Gewissens unrichtig sei. Wenn Vilmar das Gewissen nur als das aufnehmen und bezeugen eines demselben gegebenen sittlichen Inhaltes betrachtet und jede Auffassung als schriftwidrig, unchristlich, ja als widerchristlich verwirft, „welche dem Gewissen einen selbständigen Inhalt zu vindiciren unternimmt“ (S. 251), wenn er sagt: „das Gewissen, wie es uns in der Schrift dargestellt wird, setzt einen ihm gegebenen ethischen Stoff, eine bereits vorhandene Legislation voraus, und ist eine solche Thätigkeit des menschlichen Innern, welche von dem ihr gegebenen ethischen Stoffe, und nicht anders, zu ihrer Aeußerung, zur Abgabe ihres Urtheils über das Subject, bestimmt wird“ (S. 255), womit also augenscheinlich ein in dem vor-

nünftigen Wesen des Menschen selbst gegebenes sittliches Bewußtsein gezeugnet wird, — so hat er freilich Grund zu klagen, daß diese Auffassung in der christlichen Theologie fast gar keine Anerkennung gefunden habe, denn allerdings schreibt schon die älteste Kirche und fast alle spätere Theologie, und sehr entschieden auch die evangelische Kirche in ihren Bekenntnisschriften dem nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschen ein ursprüngliches, diese Ebenbildlichkeit selbst wesentlich mit ausmachendes sittliches Bewußtsein zu, welches durch die außerordentliche Offenbarung zwar geweckt, geleitet und erhöht, nicht aber erst erzeugt wird. Nur darum, weil dieses ursprüngliche sittliche Bewußtsein durch die Sünde zwar verwirrt und getrübt, aber niemals gänzlich ausgerottet werden kann, ist auch der Heide verantwortlich für seine Verfehrtheit. Jene Entleerung des Gewissens von allem eignen, ihm nicht von außen gegebenen Inhalt und die Herabsetzung desselben zu einer bloß äußerlichen, formalen Verstandesthätigkeit kann auch nur durch die größte Künstelei in die Aussagen der h. Schrift eingetragen werden. Eine genauere Beleuchtung dieser Frage wäre hier nicht an ihrem Orte.

Wenn die in diesem Werke befolgte, von der hergebrachten Weise etwas abweichende Rechtschreibung manchem anstößig sein sollte, so bemerken wir, daß dieselbe keine willkürliche ist, sondern auf den übereinstimmenden Ansichten der bedeutendsten neueren Sprachforscher ruht. Man möge doch die in den Zeiten sprachlicher Verwilderung eingerissene, zum theil völlig verkehrte Schreibweise nicht um der bloßen Gewonheit willen von aller Rückkehr zu gesunderen Grundsätzen ausschließen.

Der Verfasser.

Vorwort zur ersten Auflage.

Wenn die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts vorzugsweise die ethische Seite des Christentums hervorzuheben strebte, so ist es auffallend genug, daß die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Sittenlehre im Vergleich zu andern Seiten der Wissenschaft eine bei weitem geringere Fruchtbarkeit, selbst eine gewisse Dürftigkeit zeigte. Aus einer früheren Uebersättigung, aus einem behaglichen Ausruhen bei einer schon errungenen, irgendwie sich abschließenden Vollkommenheit, aus dem erdrückenden Uebergewicht eines ungewöhnlich hervorragenden Geistes läßt sich diese Erscheinung nicht erklären; es kann vielmehr keinem kundigen verborgen sein, daß kein anderes theologisches Gebiet so wenig zu einem auch nur beziehungsweise geltenden Abschluß, zu einer für andere maßgebenden Gestaltung gelangt ist, als gerade die Sittenlehre, deren Begriff, Inhalt und Umgrenzung vielfach noch so unbestimmt ist, daß die verschiedenen Darstellungen dieser Wissenschaft oft nur sehr entfernte Ähnlichkeit mit einander haben; und es gibt in neuerer Zeit Theologen, welche dieses Gebiet gewissermaßen als herrenlosen Urwald betrachten, in welchem sie nach rücksichtslosem Belieben roden, bauen und sich für allerhand Lieblings-speculationen behaglich einrichten können. Wir wollen das Gebiet der Theologie sicherlich nicht vor dem philosophischen Gedanken verschließen; wir können ihre wissenschaftliche Vollendung vielmehr nur in der Durchdringung mit gereifter philosophischer Gedankenarbeit finden, aber angesichts der nicht bloß mannigfaltigen, sondern in sehr tiefgreifenden und wesentlichen Grundgedanken einander widersprechenden philosophischen Systeme können wir der Theologie, welche heilige Schätze zu bewahren hat, nicht zumuthen, sich in charakterloser Selbstvergessenheit an das erste beste, zeitweise glänzende philosophische System wegzuworfen und ihre Würde nur in dem schmieg samen Eingehen in die beschleunigten Wandelgestaltungen der Tagesphilosophien zu suchen. Berühmt wol, aber nicht gerade ruhmvoll ist die Bildungsfähigkeit jener Theologen, welche in ihrer Theologie die ganze Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel mit durchmachten und in jedem

Jahrzehnt eine völlig ungewandelte Theologie zu tage förderten. Wissenschaftliche Wahrhaftigkeit ist es nicht, das unvereinbare gewaltsam zusammenzupressen; und die Zeit sollte doch vorüber sein, wo man Spinozistische und verwandte Hegelsche Auffassungen der christlichen Lehre als deren eigentlichen Inhalt unterjoch. Wir erkennen die hohen Verdienste grade der neuesten Gestaltungen der Philosophie um die ethische Wissenschaft in vollem Maße an, aber wir müssen uns gegen die Verdrängung der ihres göttlich geoffenbarten Inhaltes sich bewußten, auf die heilige Schrift sich gründenden theologischen Sittenlehre durch jene verwaren. Grade der neuen Zeit thut hier ein gründliches Mißtrauen noth. Die Weise, wie sich da oft die Philosophie oder eine sogenannte „theologische Speculation“ auch in das Gebiet der christlichen Sittenlehre einführte, erinnert vielfach nur allzu sehr an das Benehmen der Freier der Penelope in des Odysseus Hause, die dem heimkehrenden Hausherrn den Fuchschemel an den Kopf werfen; und doch vermögen sie es nicht, des Odysseus Bogen zu spannen, geschweige durch das zwölffache Ziel hindurchzuschießen.

Was wir in dem vorliegenden Werke anstreben, ist weder eine speculative Ethik, noch eine biblische Sittenlehre in dem Sinne einer rein exegetisch-geschichtlichen Wissenschaft, sondern eine theologische Sittenlehre auf grund der h. Schrift und in ihrem Geiste, zu wissenschaftlicher Gestaltung erhoben nicht durch eine jenem Geist fremdartige Philosophie, sondern durch die innere Selbstentwicklung desselben. Ob wir jenen Geist treu erfassen, und ob wir von der Geschichte der Wissenschaft, mit Einschluß der Philosophie, gelernt haben, müssen andere entscheiden; so viel wissen wir, daß wir solches Lernen nur in der Treue gegen das Evangelium zu erringen bemüht gewesen sind. Wenn wir manche durch tief sinnige Geister geschaffene Formen abgelehnt haben, so mögen die, denen dieselben lieb geworden, darin wenigstens das Streben erkennen, durch nichts dem Geiste der heil. Schrift fremdartiges, sei es auch mit dem Glanze des Scharfsinns umgeben und den christlichen Gedanken kunstvoll angepaßt, den Eindruck der schlichten evangelischen Wahrheit stören zu lassen.

Berlin, den 31. December 1860.

Aus d. Vorwort z. 2. Bd. — Die Beurteilung des ersten Bandes in wissenschaftlichen Kreisen war für den Verfasser meist ermuthigend. Auf die wiederholten persönlichen Ausfälle Dr. Schentels und auf seine Entstellungen meiner Worte etwas zu erwidern, verbietet mir der Ton seiner Angriffe. Wir könnten es nur um der Würde der Wissenschaft selbst willen beklagen, wenn eine solche Weise der Behandlung wissen-

schaftlicher Fragen in unserer Theologie platzgreifen sollte. Daß auch der Inhalt dieses zweiten Theils vielen widerwärtig sein werde, läßt sich voraussetzen. Wer die Unterwerfung unter die heil. Schrift für einen überwundenen Standpunkt hält, dem kann auch dies Werk nur als ein nicht zeitgemäßes erscheinen; und wer für Kirche und Staat keine tiefere und festere Grundlage kennt als die Ansichten und die Willensäußerungen der großen Massen, der wird hier nichts finden, dessen er sich freuen könnte. Der Ruhm eines „freisinnigen“ Theologen, der sich freimacht von der göttlichen Auctorität und um so bereitwilliger sich der der Zeitströmungen unterwirft, hat für den Verfasser nichts verlockendes; Treue scheint ihm auch für die Sittenlehre etwas sittlich höheres als das jagen nach dem Beifalle der Zeit; und grade die Gegenwart dürfte für einen ernsten Christen am wenigsten die Versuchung darbieten, vor ihrem Geiste die Knie zu beugen.

Halle, im Mai, 1862.

(In den biblischen Anführungen bedeutet Gr.: Grundtext, ||: Parallelstellen.)

Inhalt.

Vorwort des Herausgebers. Lebensabriß des Verfassers. S. III.

Vorwort zur 2. Auflage. S. XVIII, zur 1. Auflage. S. XXII.

Einleitung.

- I. Begriff der Sittenlehre und ihre Stellung in der Wissenschaft. §. 1. Begriff. S. 1. — §. 2. Philosophische Sittenlehre S. 3. — §. 3. Theologische Sittenlehre S. 7.
- II. Wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre, §. 4, S. 11.
- III. Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt. §. 5. S. 17.
 - A. Das sittliche Bewußtsein und die Sittenlehre der heidnischen Völker. §. 6. S. 18. §. 7. Die ungeachteten Völker; die Chinesen, S. 22. — §. 8. Die Indier, S. 25. §. 9. Die Aegyptier und die semitischen Völker, S. 30. — §. 10. Die Perser. S. 32. §. 11. Die Griechen, S. 35. — §. 12. Sokrates, S. 39. — §. 13. Kyniker und Kyrenäiker, S. 42. — §. 14—15. Plato, S. 43. — §. 16—21. Aristoteles S. 55. — §. 22—25. Epikuräer und Stoiker, S. 78. — §. 26. Skeptiker und Neuplatoniker; Römer, S. 89.
 - B. Die alttestamentliche und die jüdische Sittenlehre. §. 27. Der Kanon des A. T. S. 94. — §. 28. Die Apokryphen, der Talmud. S. 106. (Islam, S. 107).
 - C. Die christliche Sittenlehre. §. 29. S. 108.
 - I. Die alte Kirche, §. 30. 31. S. 113.
 - II. Das Mittelalter, §. 32. S. 125.
 - §. 33. 34. Die Scholastik und die Cajusianer, S. 126. — §. 35. Die Mystiker und die reformatorischen Geister, S. 140.
 - III. Die neue Zeit. §. 36. S. 147.
 - §. 37. Die evangelische Sittenlehre des 16. und 17. Jahrhunderts S. 148.
 - §. 38. 39. Die römische. Sittenlehre 161.
 - §. 40. Die philosophische Ethik vor Kant, S. 176.
 - §. 41. Deistische und naturalistische Moral, S. 192.
 - §. 42. Evangelische Sittenlehre des 18. Jahrhunderts S. 207.
 - §. 43. Kant, S. 209. — §. 44. Fichte, S. 216. — §. 45. Schelling; Jacobi, S. 218. — §. 46. Hegel und seine Schule, S. 221. — §. 47. Die neueste Philosophie, S. 227.
 - §. 48. Evangelische Sittenlehre des 19. Jahrhunderts S. 229.
 - §. 49. Die römische. S. 240.
- IV. System der christlichen Sittenlehre, §. 50. S. 242.

Erster Theil.

Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde.

Einleitung.

- I. Begriff und Wesen des Sittlichen.
§. 51. Das Gute, S. 245. — §. 52—54. Das Sittliche, S. 247.
- II. Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion §. 55. S. 252.
- III. Wissenschaftliche Gliederung. §. 56. 57. S. 257.

Erster Abschnitt: Das sittliche Subject. §. 58. S. 264.

I. Das einzelne sittliche Subject, der Mensch.

- A. Der Mensch als Geist. §. 59. S. 265.
 - 1. Der erkennende Geist. §. 60. S. 269. — 2. Der wollende Geist, die Willensfreiheit. §. 61. S. 271. — 3. Der fühlende Geist §. 62. S. 274. — 4. Der unsterbliche Geist §. 63. S. 276.
- B. Der Mensch nach seinem sinnlich-leiblichen Leben. §. 64—66. S. 281.
- C. Die Einheit des Geistes und des Leibes.
 - 1. Die Altersstufen. §. 67. S. 286. — 2. Temperamente und Völkerunterschiede. §. 68. S. 289. — 3. Die Geschlechter. §. 69. S. 291.

II. Das Gesamtwesen als sittliches Subject. §. 70. S. 292.

Zweiter Abschnitt: Gott als der Grund und das Urbild des sittlichen Lebens und als Urheber des Gesetzes. §. 71. S. 294.

- 1. Gott als heiliger Wille. §. 72. S. 296.
- 2. Als Urbild des Sittlichen. §. 73. S. 297.
- 3. Als Träger der sittlichen Weltordnung. §. 74. S. 299.
- 4. Als heiliger Gesetzgeber. §. 75. S. 301.
- I. Die Offenbarung des göttlichen Willens an den Menschen.
 - a) Die außerordentliche, positive, übernatürliche Offenbarung §. 76. S. 302.
 - b) Die innerliche Offenbarung; das Gewissen. §. 77. 78. S. 305.
- II. Das Wesen des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens.
 - a) Die Form des Gesetzes, (Gebot, Verbot, Sollen) §. 79. S. 312.
 - b) Umfang des Gesetzes (Forderung, Rathschlag). §. 80. S. 315.
 - c) Verhältnis des Gesetzes zur persönlichen Eigentümlichkeit. §. 81. S. 319. §. 82. Das Erlaubte. S. 322. — §. 83. Die sittlichen Grundsätze oder Lebensregeln. S. 329. — §. 84. Die Pflicht. S. 331. — §. 85. Das Recht. S. 333.

Dritter Abschnitt: Der Gegenstand, auf den das sittliche Thun sich bezieht.

- I. Gott. §. 86. S. 337.
- II. Das geschaffene.
 - 1. Der sittliche Mensch selbst. §. 87. S. 339.
 - 2. Die äußere Welt. §. 88. 89. S. 341.

Vierter Abschnitt: Der sittliche Beweggrund.

§. 90. Lust und Unlust. S. 346. — §. 91. Liebe und Haß. S. 347. — §. 92. Die vor sittliche Liebe. S. 349. — §. 93. Die sittliche Liebe. S. 351. — §. 94. Die Gottesliebe. S. 353. — §. 95. Gottesfurcht. S. 354. — §. 96. Gottvertrauen. Begeisterung. S. 355. — §. 97. Glückseligkeit. S. 356.

Fünfter Abschnitt: Das sittliche Thun. §. 98. S. 358.

I. Abtheilung. Das sittliche Thun an sich, nach seinen inneren Unterschieden. §. 99. S. 359.

I. Das sittliche Schönen. §. 100. S. 361.

II. Das sittliche Aneignen. §. 101. S. 363.

a) Nach dem, was an dem Gegenstande angeeignet wird.

1. Das natürliche Aneignen. §. 102. S. 364.

2. Das geistige. §. 103. S. 366.

b) Nach dem, wie der Gegenstand angeeignet wird.

1. Das allgemeine Aneignen, das erkennen. §. 104. S. 367.

2. Das besondere, das genießen. §. 105. S. 369.

III. Das sittliche Bilden. §. 106. S. 371.

a) Nach dem, was an dem Gegenstande gebildet wird:

1. Das natürliche Bilden. §. 107. S. 372.

2. Das geistige. §. 108. S. 373.

b) Nach dem, wie es geschieht:

1. Das besondere Bilden, das arbeiten. §. 109. S. 374.

2. Das allgemeine Bilden, das künstlerische Thun. §. 110. S. 376.

Aneignen und Bilden in ihrem sittlichen Verhältniß zu einander. §. 111. 112. S. 379.

II. Abtheilung. Das sittliche Thun nach seinen Unterschieden in Beziehung auf die verschiedenen Gegenstände.

I. In Bezug auf Gott.

a) Das sittliche Aneignen Gottes. §. 113. Glauben und erkennen. S. 382. — §. 114—117. Gebet und Opfer. S. 384.

b) Das sittliche Schönen des Göttlichen. §. 118. S. 393.

II. In Bezug auf die sittliche Person selbst.

a) Das sittliche Schönen. §. 119. S. 395.

b) Das sittliche Aneignen und Bilden.

1. Des Leibes durch den Geist. §. 120. 121. S. 396.

2. Des Geistes selbst. §. 122. S. 403.

III. In Bezug auf andere Menschen.

a) Das sittliche Schönen. §. 123. S. 406.

b) Das sittliche Aneignen und Bilden. §. 124—126. S. 407.

IV. In Bezug auf die gegenständliche Natur.

a) Das sittliche Schönen. §. 127. S. 413.

b) Das sittliche Aneignen; 1. das geistige, §. 128. S. 415; — 2. das thatächliche, §. 129. S. 416.

c) Das sittliche Bilden. §. 130. S. 418.

Sechster Abschnitt: Die Frucht des sittlichen Lebens als sittlicher Zweck.

§. 131. Das Gut. S. 420. — §. 132. Das höchste Gut. S. 421.

I. Die persönliche Vollkommenheit des einzelnen Menschen. §. 133. S. 422.

a) Der äußerliche Besitz. §. 134. S. 423.

b) Der innerliche Besitz.

1. Die Weisheit. §. 135. S. 424.

2. Die Liebeseligkeit, §. 136. S. 425.

3. Der heilige Charakter. §. 137. S. 427.

c) Das Gut als Kraft, die Tugend. §. 138. S. 430.

§. 139. Die Tugenden. S. 431. — §. 140. Die Frömmigkeitstugenden.
S. 435.

II. Die sittliche Gemeinschaft als Frucht des sittlichen Lebens. §. 141. S. 438.

a) Die Familie.

§. 142. Die Geschlechtsgemeinschaft. S. 439. — §. 143. 144. Die Ehe. S. 441.

§. 145. Eltern und Kinder. S. 445. — §. 146. Geschwister, Freunde. S. 448.

§. 147. Blutsverwandtschaft in Beziehung auf die Ehe. S. 449.

§. 148. Familieneigentum und Familienehre. S. 452.

b) Die sittliche Gesellschaft. §. 149. S. 452. — Die Ehre, die sittliche Heimat. §. 150.
S. 456.

c) Die sittliche Gestaltung der Gesellschaft.

§. 151. Das Recht und das Gesetz. S. 457. — §. 152. Kirche und Staat;
Theokratie. S. 459.

Einleitung.

I.

Begriff der Sittenlehre und ihre Stellung in der Wissenschaft.

§. 1.

Die Sittenlehre, ebenso der Philosophie wie der Theologie angehörend, ist die Wissenschaft von dem Sittlichen, — die christliche Sittenlehre also die von dem Christlich-Sittlichen. Das Sittliche aber liegt in dem Gebiete der Freiheit der vernünftigen Wesen, im Gegensatz zu dem bloßen Natursein. Der Mensch hat als vernünftiges Wesen den Zweck seines Lebens nicht als einen von selbst und mit unbedingter Nothwendigkeit sich vollbringenden in sich, sondern hat ihn zunächst nur ideell, in seinem vernünftigen Bewußtsein, also daß er ihn nicht durch ein bewußtloses sichgehenlassen, sondern nur durch eine von ihm frei gewollte Lebensbewegung erreichen, ebendarum aber auch durch eigne Schuld verfehlen kann; — und das Wesen dieser Lebensentwicklung des Menschen in Beziehung auf die Verwirklichung seines vernünftigen Lebenszweckes ist das Sittliche, — welches also in seiner Wahrheit ein Sittlich-Gutes, in seiner schuldvollen Verfehlung aber ein Sittlich-Böses ist.

Dies nur vorläufig; die weitere Begründung kann erst später gegeben werden. — Das Gebiet der Freiheit ist das des Sittlichen; alles Sittliche ist wesentlich frei, und alles Freie sittlich. Es gibt eine sittlich verschuldete Unfreiheit, aber selbst diese ist von der Unfreiheit der Natur noch wesentlich verschieden. Wer im Widerspruch mit dem christlichen, wie mit dem allgemein menschlichen Bewußtsein die sittliche Freiheit überhaupt leugnet und auch das menschlich-sittliche Thun in das Gebiet der unbedingten Nothwendigkeit stellt, kann wol allenfalls eine Beschreibung von dem scheinbar Sittlichen geben, aber keine sittliche Anforderung an den Menschen stellen; vor dem Müssen verschwindet das Sollen. Ein solcher Leugner müßte wenigstens auch das entgegengesetzte fast allgemeine Freiheitsbewußtsein als durch die unbedingte Nothwendigkeit gesetzt betrachten, sich folglich auch alles Rechtes, dasselbe anzufechten, begeben. Wir können es hier zunächst als in dem allgemeinmenschlichen, nicht durch einseitige Theorien beirrten Bewußtsein liegend voraussetzen, daß das Sittliche weder in dem Gebiete des Erkennens noch der Naturnothwendigkeit

liege, sondern in dem Gebiete der Freiheit des vernünftigen Willens. Wo keine Willensfreiheit ist, da reden wir weder vom Sittlich-Guten, noch vom Sittlich-Bösen. Das sittliche Wollen aber ist nicht ein blindes, zufälliges, sondern ein vernünftiges, d. h. es will etwas vernünftiges, etwas von Gott gewolltes, und zwar auf vernünftige Weise, oder will es auch nicht; aber auch dieses nicht-wollen, also das Sittlich-Böse, bezieht sich, obgleich verneinend, auf einen vernünftigen Zweck.

In der heiligen Schrift wird der ethische Theil der christlichen Lehre bezeichnet als „Erkenntnis des Willens Gottes in aller Weisheit und geistlichem Verständnis“ [Col. 1, 9], also dessen, was Gott von uns „fordert“ [Dt. 10, 12 cf. Phil. 4, 8]. — Von anderweitigen Begriffsbestimmungen der Sittenlehre erwähnen wir nur die wichtigsten. Von vornherein zurückzuweisen sind alle solche, welche nur eine äußerliche Zusammenreihung von einzelnen sittlichen Gedanken ausdrücken, z. B. „eine geordnete Zusammenstellung von Regeln, nach welchen ein Mensch, specieller ein Christ, sein Leben gestalten soll;“ das ist nicht eine Wissenschaft, sondern nur eine Stoffsammlung für eine solche; Regeln sind auch nur die eine Seite des sittlichen Gedankens; sie müssen doch einen Grund und einen Zweck und eine innere Gesetzmäßigkeit haben; dies alles liegt aber nicht in jener Begriffsbestimmung. Viele erklären die Sittenlehre als die Beschreibung einer sittlich normalen Entwicklung. Beschreiben aber kann man eigentlich nur das, was wirklich ist, nicht das, was erst werden soll, aber nicht nothwendig werden muß. Die Beschreibung der Person Christi als des Ideals des Sittlichen gibt auch nur einen Theil der christlichen Sittenlehre, da Christus nicht alle Seiten des Sittlichen in wirklicher Erscheinung darstellen konnte. Ueberdies hat es die Sittenlehre auch nicht bloß mit dem Sittlich-Normalen zu thun, sie hat auch die Sünde und den Kampf mit ihr als einer wirklichen Macht zu behandeln; auch hat sie nicht bloß zu beschreiben, sondern auch zu prüfen und zu begründen.

Die meisten theologischen Ethiker geben sofort den Begriff der christlichen Sittenlehre; aber dieser engere Begriff ist nicht zu verstehen ohne den weiteren der Sittenlehre überhaupt. Die Erklärung (Harleß u. a.), die Sittenlehre sei „die theoretische Darstellung der christlich-normalen Lebensbewegung“ oder die Entwicklungsgeschichte des von Christo erlösten Menschen, ist zu eng und zu weit zugleich; zu eng, da sie doch bestimmt auch von der nicht normalen Lebensbewegung reden muß, und zwar nicht bloß nebensächlich und einleitend, sondern als von einem wesentlichen Bestandtheil; zu weit, weil in eine solche Lebensbewegung doch auch manches einschlägt, was nicht dem Gebiete des Sittlichen angehört, sondern der objectiven göttlichen Gnadenwirkung auf das sittliche Subject. Jener Begriff ist mehr der der christlichen Heilsordnung, die aber doch nicht ganz in den Begriff des Sittlichen aufgeht. Die christliche Sittenlehre muß zwar auf die göttlichen Gnadenwirkungen Bezug nehmen, aber doch nur als auf ihre Voraussetzung; das ergriffenwerden von der göttlichen Gnadenwirkung führt wohl zur Sittlichkeit, ist aber nicht selbst etwas Sittliches. — Nach Schleiermacher ist die christliche Sittenlehre „die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist, oder die Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten Selbstbewußtseins entsteht.“*) Dies sind aber zwei

*) Christl. Sitte, S. 32. 33.

einander ergänzende Begriffsbestimmungen, deren jede für sich nur die eine Seite der Sittenlehre ausdrückt. (1)

Der seit Mosheim gebräuchliche Ausdruck „Sittenlehre“ ist zweideutig, könnte auch als Lehre von den Sitten verstanden werden, statt als Lehre von der Sitte, d. h. dem Sittlichen; bestimmter wäre Sittlichkeitslehre. — Der Name Ethik ist der älteste, schon von Aristoteles gebraucht; ἠθικός, stammverwand mit ἔδος, von der Wurzel ἔω, „setzen,“ med. „sitzen,“ ist bei Homer = der Sitz, Wohnsitz, die Heimat, daher später das, was zur festen und bestimmten Heimat des Geistes geworden ist, worin sich der Geist heimisch fühlte als in dem ihm eigentümlichen Gebiete, also die Sitte, zunächst in dem Sinne von Gewohnheit, die zur zweiten Natur gewordene Handlungsweise. (2) So auch ἠθική 1. Cor. 15, 33. Weiter aber geht der Begriff fort zu dem des eigentlich Sittlichen, als der objectiv gewordenen Sitte, welche für den einzelnen mit der Autorität eines Gesetzes auftritt; ἠθικός ist dann eine geistige Macht, welcher der einzelne sich unterwirft, im Gegensatz zu der rohen Unbändigkeit des ungebildeten, noch wilden Menschen, und welche, insofern sie nicht mehr eine dem Menschen fremde, ihm gegenüberstehende ist, als Charakter erscheint (Arist. eth. nic. I, 13). Die Römer gebrauchen dafür meist mores, daher schon Cicero und Seneca von einer philosophia moralis sprechen. Bei uns hieß die Wissenschaft sonst meist Moräl, theologia s. philosophia moralis, oft auch theologia s. philosophia practica. Nachdem sich aber die deistische Aufklärerei der Moräl bemächtigt und sie in die geistloseste Platitude herabgedrückt hatte, erhielt jener Ausdruck eine so unvorteilhafte Färbung, daß man später denselben lieber vermied, und neben dem deutschen Namen die Aristotelische Bezeichnung wieder aufnahm. (3)

§. 2.

Als philosophische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der Philosophie des Geistes, hat zur Voraussetzung die speculative Theologie und Psychologie und steht in engster Beziehung zur Wissenschaft der Geschichte als der objectiven Verwirklichung des sittlichen Lebens. Innerhalb der Wissenschaft des Geistes stellt sie im Gegensatz zu der Erkenntnis die active Seite des vernünftigen Geisteslebens dar, in welcher der zu vernünftigem Selbstbewußtsein gekommene Mensch das in ihm zunächst nur als Gedanke vorhandene zur Wirklichkeit, sein geistig-vernünftiges Wesen gegenständlich, zu einem von ihm selbst frei gewollten und gesetzten macht.

Alle Philosophie hat es wesentlich mit drei Gegenständen zu thun, mit dem Gedanken Gottes, der Natur und des menschlichen Geistes. Die Ethik, in das dritte Gebiet gehörig, hat innerhalb desselben die mit der Natur des einzelnen Geistes und dessen Entwicklung sich beschäftigende Psychologie und die die Entwicklung des Gesamtgeistes darstellende Geschichte neben sich; sie ist gewissermaßen die Einheit beider; — sie ist Seelenlehre, insofern sie grade die höchste Gestalt des Seelenlebens, das vernünftig freie Leben, darstellt; sie ist Geschichte, insofern sie nicht den Menschen als einen vereinzelt erfäßt, sondern als ein organisches Glied des Ganzen, und sein Thun als ein auf

die vernünftige Gestaltung der gesamten Menschheit gerichtetes. Die Sittenlehre gibt der Geschichte ihr vernünftiges Ziel, und alle Sittlichkeit hat die vollkommene Gestaltung der Weltgeschichte zu ihrem letzten Zweck. Ein wirkliches Verständnis der Geschichte ist ohne die Sittenlehre unmöglich; die Weltgeschichte ist die Verwirklichung des Sittlichen, des Guten wie des Bösen, in der Menschheit; darum ist die Geschichte, deren thatsächlicher Inhalt allerdings jenseits der rein philosophischen Erkenntniß liegt, eine wichtige Lehrerin der Sittlichkeit, vorbildlich lehrend in der heiligen Geschichte, warnend und mahnend in der unheiligen.

Die angegebene Stellung der philosophischen Ethik nimt deren Begriff allerdings im weitesten Sinne und umfaßt auch das Recht und die Kunst. Ist auch die Auffassung, wonach die Sittlichkeit wesentlich in eins der beiden aufgeht, eine große Einseitigkeit und eine Verkennung des Sittlichen überhaupt, so wäre es doch nicht minder einseitig, das Sittliche von jenen beiden Geistesgebieten ganz zu scheiden und es nur neben diese zu stellen; es steht vielmehr als das Höhere über ihnen, und beide haben nur insofern Wahrheit, als sie besondere Verwirklichungsformen des Sittlichen sind; es gibt in Wahrheit kein unsittliches Recht und keine unsittliche Schönheit, obwol von dem sündlichen Menschen das Unrecht oft für Recht, und das Häßliche für schön gehalten wird.

Einen von dem gewöhnlichen völlig abweichenden, an Fichtes und Schellings Auffassungen sich anlehenden Begriff der philosophischen Ethik gibt Schleiermacher. Indem er zwei Hauptwissenschaften annimt, die der Natur und die der Vernunft, deren jede sich entweder empirisch oder speculativ behandeln lasse, je nachdem das Dasein oder das Wesen des Objects ins Auge gefaßt werde, gewinnt er vier Wissenschaften überhaupt. Die empirische Naturwissenschaft ist die Naturkunde, die speculative die Physik, die empirische Vernunftwissenschaft ist die Geschichte, die speculative die Ethik. Die Ethik ist also „das Erkennen des Wesens der Vernunft“ und verhält sich zur Geschichte wie die Speculation zur Erfahrung, ist also wesentlich Philosophie der Geschichte. Genauer noch wäre da die Ethik Philosophie des Geistes; Schl. aber weist diese ebenso naheliegende wie nothwendige Folgerung ab; Logik und Psychologie gehören nach ihm nicht zur Ethik, denn die Psychologie entspreche der Naturlehre und Naturbeschreibung, sei also „empirisches Wissen um das Thun des geistigen;“ die Logik aber gehöre, empirisch behandelt, zur Psychologie, speculativ behandelt aber zur Physik;*) Wird durch diese seltsame Auffassung der Logik und Psychologie das nach dem ersten Begriff unermessliche Gebiet der Ethik etwas beschränkt, so bleibt für dieselbe doch noch ein ganz ungewöhnlich weites Gebiet, und sie umfaßt mit Ausnahme der Physik die ganze philosophische Theologie und die Geschichtsphilosophie; und wie Naturkunde und Physik gleichen Umfang des Gebietes, nur in anderer Betrachtungsweise, haben, so decken die Gebiete der empirischen Geschichte und der Sittenlehre einander, und diese ist nichts als die speculative Fassung der Geschichte. „Die Geschichtskunde ist das Bilderbuch der Sittenlehre, und die Sittenlehre ist das Formelbuch der Geschichtskunde“ (S. 68); Geschichte ist aber in dieser Zusammenstellung alles, was nicht bloße Natur ist; und da in höchster Instanz Natur und Vernunft wesentlich identisch sind, die Natur Vernunft ist und die Ver-

*) Entwurf eines Systems der Ethik, herausg. v. Schweizer. 1835. S. 55. ff. 60. 61. 87.

nunft Natur, so ist „im höchsten Wissen Ethik Physik, und Physik Ethik“, im unvollkommenen dagegen ist die Ethik nach Inhalt und Gestalt bedingt durch die Physik und umgekehrt (S. 41). Es leuchtet ein, daß die Sittenlehre nach diesen Bestimmungen etwas ganz anderes ist, als was man sonst in der wissenschaftlichen Welt darunter versteht; und es gehört selbst einiger Muth dazu, den Namen Sittenlehre für dieses weitungsgrenzte Gebiet rechtfertigen zu wollen. Diese wissenschaftlich unbefugte Grenzüerrückung hat manche Verwirrung veranlaßt, und Nothes theologische Ethik leidet auch an dieser Maßlosigkeit des Begriffs, während Schleiermacher selbst sich wol gehütet hat, jenen mehr im geistreichen Gedankenspiel als in innerer folgerichtiger Entwicklung des Grundgedankens gewonnenen philosophischen Begriff auf die theologische Sittenlehre anzuwenden. Ja in der philosophischen Ethik selbst schiebt Schl. alsbald einen viel engeren Begriff unter, ohne daß man irgendwie ein Recht dazu fände. So erscheint auf einmal die Ethik als die „wissenschaftliche Darstellung des menschlichen Handelns“ (S. 41. 45), was doch nicht so ohne weiteres als einerlei mit dem Begriffe des „speculativen Erkennens des Wesens der Vernunft“ erklärt werden kann. Aber auch diese neue Erklärung ist viel zu unbestimmt; nicht das Handeln überhaupt, sondern das sittliche Handeln gehört der Ethik an. Ist diese schon engere Begriffsbestimmung also immer noch zu weit, so werden wir in der Erklärung, die Sittenlehre sei „speculatives Wissen um die Gesamtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur“ (S. 37. 46 ff), auf einmal in ein so eingegengtes Gebiet geworfen, daß wir einen sehr wesentlichen, ja den wichtigsten Theil der Sittenlehre aus ihr ausscheiden müßten. Denn nicht alles Sittliche ist eine Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur; mag man die letztere auch in einem noch so weiten Sinne nehmen, so steht sie doch als das andere der Vernunft gegenüber, ist das, was bei der empirischen Betrachtung das Gebiet der „Naturkunde, Naturgeschichte, Naturbeschreibung, Naturlehre“ ausmacht (S. 34). Die sittliche Herzensbildung, Demuth, Wahrheitsliebe, sittliche Gesinnung überhaupt und das ganze Gebiet rein geistigen Lebens gehört gar nicht in jene Wirksamkeit auf die Natur. Andererseits ist dieser Begriff wieder viel zu weit, weil es ja auch ein außersittliches ineinander von Vernunft und Natur, und ein unsittliches Wirken der Vernunft auf die Natur geben kann; wollte man aber sagen, daß dies dann nicht die wahre, sittliche Vernunft wäre, so würde man ja das Sittliche anderswo suchen als in jenem Wirken der Vernunft auf die Natur, würde es in die Vernunft als solche legen. — Da nach Schl. die Sittenlehre nur die speculative Kehrseite der Geschichte ist, so will er folgerichtig auch eine wesentlich geschichtliche Darstellung derselben. „Der Stil der Ethik ist der historische; denn nur wo Erscheinung und Gesetz als dasselbe gegeben ist, ist eine wissenschaftliche Anschauung. Der Stil kann darum weder imperativisch sein, noch consultativisch. Die Form der Ethik ist die Entwicklung einer Anschauung. Die Formel des Sollens ist ganz unzulässig, da sie auf einem Zwiespalt gegen das Gesetz ruht, die Wissenschaft aber diesen eben als Schein darzustellen hat“ (S. 56). Diese mit der Auffassung der „Reden über die Religion“ zusammenstimmende Behauptung, welche auf dem Standpunkte des pantheistischen Determinismus ganz folgerichtig ist, erwänen wir nur, um jene Stellung der Ethik bei Schl. einigermaßen zu erläutern. Wie die andere speculative Wissenschaft, die Physik, nicht darstellt, was sein soll, sondern was wirklich ist und sein muß, so hat es auch die pantheistische Ethik nur mit dem Sein und Sein=üssen, nicht

mit dem Sollen zu thun; alles Wirkliche ist da vernünftig; aller Widerspruch mit dem Gesetz ist bloßer Schein; es ist nichts anderes, als was sein muß; die Ethik hat also nur für das Vernunftleben die Gesetze ebenso aufzustellen, wie die Physik für das Naturleben, und ist dabei der Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit denselben ebenso sicher, wie die Astronomie des Eintreffens der berechneten Mondfinsterniß gewiß ist. Sobald man dagegen in Anerkennung der sittlichen Willensfreiheit auch nur die Möglichkeit eines Widerspruchs der sittlichen Wirklichkeit mit dem sittlichen Gesetz zugibt, tritt die Sittenlehre sofort mit dem Sollen auf; denn das sittliche Gesetz hat unbedingte Geltung, gleichwohl ob der Mensch es wirklich erfüllt oder nicht. Die Sittenlehre ist nur insofern rein geschichtlich, als die vollkommene Sittlichkeit auch persönliche Wirklichkeit ist; die christliche Sittenlehre trägt also allerdings wesentlich auch einen geschichtlichen Character, weil Christus ihr das sittliche Ideal ist, — für die übrigen Menschen trägt sie aber die Gestalt des Sollens; — die pantheistische Sittenlehre macht die gesamte Menschheit zum wirklichen Ausdruck der sittlichen Idee, zu ihrem Christus. Daß aber Schleiermachers philosophische Ethik den pantheistischen Character keineswegs abgestreift hat, ist unleugbar. (4)

Hegel faßt die Sittenlehre als die eine Seite der Philosophie des Geistes, und zwar als das Gebiet des objectiven Geistes im Unterschiede von dem des subjectiven, welches die Anthropologie, Phänomenologie des Geistes und die Psychologie umfaßt. Der zu sich selbst gekommene, freigewordene Geist bethätigt, verwirklicht sich selbst, indem er als freier, vernünftiger Wille sich nach außen setzt, sich eine ihm entsprechende Welt bildet, welche der Ausdruck des Geistes ist. Diese objective Wirklichkeit des freien Geistes, für das einzelne Subject eine objective Macht, durch welche dasselbe in seiner Freiheit bestimmt wird, welche also von dem einzelnen anerkannt sein will, ist als das Allgemeine für den einzelnen das Gesetz. Dieser Wille der objectiven Vernünftigkeit ist also das Recht, welches für den einzelnen zur Pflicht wird. Insofern aber das Recht nicht eine bloß objective Macht bleibt, sondern in dem einzelnen Subject sich verinnerlicht, und so der individuelle Wille zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, das Recht in dem Subject freie Anerkennung findet, zur subjectiven Gesinnung wird: schlägt der Begriff des Rechtes um in den der Moralität, welche wiederum, insofern sie nicht eine bloß subjective bleibt, sondern in den Gebieten der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats sich eine volle vernünftige Wirklichkeit bildet, in welcher der freie Geist seine selbstgeschaffene, ihm vollkommen entsprechende Heimat findet, zur Sittlichkeit sich erhebt.*) Hegel nennt diese Entwicklung des objectiven Geistes nicht Ethik, — wozu er, da die Sittlichkeit die höchste Gestalt desselben ist, sicherlich ein höheres Recht gehabt hätte als Schleierm. für seinen viel weiteren Begriff, — sondern Rechtsphilosophie. Es fällt zwar aller Inhalt dieser Rechtsphilosophie in das Gebiet der Ethik im weitern Sinne, aber nicht aller Inhalt der christlichen Ethik fällt in das Gebiet jener Philosophie; die Sittlichkeit hat nach christlicher Auffassung nicht bloß eine objective Welt der Vernünftigkeit zu schaffen, sondern auch die sittliche Persönlichkeit selbst zu einem vollkommenen Ausdruck der Vernünftigkeit zu machen; es gehört also manches, was H. in der Philosophie des subjectiven Geistes entwickelt, in die Ethik; und das ist wol auch der hauptsächlichste Grund, weshalb

*) Philosophie des Geistes S. 481 ff.; Rechtsphilosophie S. 22. ff.

§. in den Begriffen und ihren Bestimmungen viel gemessener und weniger willkürlich als Schl., die Wissenschaft des objectiven Geistes nicht Sittenlehre, sondern nur Rechtslehre nennt.

§. 3.

Als theologische Wissenschaft ist die Sittenlehre ein Theil der systematischen Theologie, in welcher sie mit der Dogmatik in engerer Verbindung steht und dieselbe zur unmittelbaren Voraussetzung hat. Beide Wissenschaften gliedern sich in organischer Einheit in einander ein, und lassen sich nicht vollständig von einander lösen. Die Dogmatik stellt dar das Wesen, den Inhalt und den Gegenstand des religiösen Bewußtseins; die Sittenlehre stellt dieses Bewußtsein dar als eine den menschlichen Willen bestimmende Kraft. Jene erfaßt das Gute als Wirklichkeit, d. h. wie es durch Gott ist oder wird, oder durch Schuld der sittlichen Geschöpfe nicht ist; die Sittenlehre dagegen faßt dieses Gute als Aufgabe für das freie, also sittliche Thun des Menschen, also wie es auf Grund des religiösen Bewußtseins in Wirklichkeit werden soll. Die Dogmatik stellt die Wirklichkeit auf dem Gebiete des Göttlichen und Religiösen für den Menschen als Object des religiösen Bewußtseins hin, die Ethik dagegen das religiöse Bewußtsein als die eine geistige Wirklichkeit schaffende Macht, stellt also eine Wirklichkeit dar, die von dem Menschen als religiösem Subject ausgeht. Die Dogmatik trägt also überwiegend objectiven Charakter, bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik trägt überwiegend subjectiven Charakter, bezieht sich auf das Wollen.

Die theoretische Theologie, — im Unterschiede von der praktischen, welche die kirchlich-pastorale Anwendung des in jener gegebenen Lehrstoffs darstellt — ist theils geschichtlich, theils systematisch. Die Sittenlehre hat zwar eine geschichtliche Grundlage und bezieht sich stetig auf die Geschichte, ist selbst aber ebensovienig Geschichte, wie die Dogmatik; Exegese und Kirchengeschichte geben nur den Stoff für die Sittenlehre. Die Scheidung der Moral von der Dogmatik, mit der sie früher, bis Danäus und Calixt, eng verwachsen war, ist schwierig und ohne Willkürlichkeit auch nicht vollständig durchzuführen; beide Wissenschaften greifen wie zwei sich schneidende Kreise in einander über, und haben unter allen Umständen einiges Gebiet gemeinsam; die allgemeinen Grundlagen der Sittenlehre wurzeln in den entsprechenden Gedanken der Dogmatik.

Die gewöhnliche und zunächstliegende Erklärung: die Dogmatik zeige, was wir glauben, die Sittenlehre, was wir thun sollen, trifft die Sache nur ungefähr und reicht durchaus nicht aus, denn auch die sittlichen Gesetze und Grundsätze sind Gegenstand des Glaubens; und was wir glauben sollen, trägt ja schon in dem richtigen Ausdruck das Gepräge der sittlichen Forderung; das Glauben ist selbst etwas sittliches; die Sittenlehre kann sich nicht bloß mit dem äußerlichen Thun, sondern muß sich auch mit dem Innerlichen, mit

der Gesinnung beschäftigen. Nach Harleß stellt die Dogmatik dar das Wesen des objectiven Heilsgrundes und der objectiven Heilvermittlung, die Sittenlehre aber die subjective Verwirklichung des von Christo ausgehenden Zieles, jene die den Christen bestimmende objective Heilsmacht, diese die ihm eigene Bewegung zu seinem höchsten Lebensziele; jene gibt Antwort auf die Frage: was dünket dich um Christo? diese auf die Frage: was dünket dich um die rechte Art eines Christen auf Erden? Diese Erklärung beschränkt beide Wissenschaften allzusehr; die Dogmatik muß doch auch vom Menschen und von der Heilsordnung reden, und die Sittenlehre doch auch vom objectiven Gesetz und von der Sünde. Nach Schleiermachers theol. Sittenlehre*) stellt diese das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Bewegung dar, wie die Dogmatik dasselbe in seiner relativen Ruhe; die Dogmatik beantwortet die Frage: was muß sein, weil der religiöse Gemüthszustand ist? — die Sittenlehre die Frage: was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? Dieser Gegensatz ist nicht ganz zutreffend, denn einerseits behandelt die Dogmatik nicht bloß das Sein, sondern auch das Werden, so in den Lehren von der Wiedergeburt, von den letzten Dingen; andererseits behandelt die Sittenlehre nicht bloß das Werden, sondern nothwendig auch das sittliche Sein, sowol das rechtmäßige wie das unrechtmäßige. Die Tugend ist nicht bloßes Werden, sondern ein Sein, wie Schl. selbst anerkennt;**) das erreichte Gut hört doch nicht auf, ein Gegenstand der Sittenlehre zu sein. Der Gegensatz von Bewegung und Ruhe ist auf diesem Gebiete überhaupt unangemessen. — Schl. stellt es auch so dar: die dogmatischen Sätze seien diejenigen, welche das Verhältniß des Menschen zu Gott, aber als Interesse ausdrücken, wie es seinen verschiedenen Modificationen nach, in Vorstellungen ausgeht, während die ethischen Sätze ganz dasselbe ausdrücken, aber als innern impetus, ἐμπύη, Antrieb, der in einen Cyklus von Handlungen ausgeht. Dies trifft wieder nicht ganz zu, denn auch die Sittenlehre drückt ein Verhältniß des Menschen zu Gott in Vorstellungen oder Gedanken aus, die an sich nicht schon einen innern impetus einschließen; so in den Fragen über das sittliche Wesen des Menschen, über die sittliche Idee an sich und in der ganzen Güterlehre.

Die Schwierigkeit bei der Auffassung des Unterschiedes ruht weniger in dem allgemeinen Gegensatz als in denjenigen Punkten, wo beide Wissenschaften dieselben Gegenstände behandeln müssen. Die Lehren von dem sittlichen Wesen des Menschen, von dem göttlichen Gesetz, von der Sünde, der Heiligung, der Kirche gehören schlechterdings in die Dogmatik; aber die Sittenlehre muß von allen diesen Dingen nothwendig auch reden, so daß es zur Vermeidung von Wiederholungen räthlicher scheinen könnte, beide wieder zu einer ungetrennten Wissenschaft zu vereinigen, wie es früher (5) geschah, und neuerdings wieder von Nitsch,***)) zum theil auch von Sartorius †) durchgeführt worden ist. Aber die besondere Behandlung der Sittenlehre ruht doch, abgesehen von wichtigen praktischen Gründen, auf einem tiefgreifenden innern Unterschiede; und diejenigen Punkte, die in den Bereich beider Wissenschaften fallen, werden in beiden von verschiedenen Standpunkten aus und in sehr verschiedener Weise behandelt. Beide Lehrfächer stellen ein Leben des Geistes dar, Gottes oder des Menschen,

*) Christl. Sitte S. 1 ff.; 22–24. — **) Syst. S. 63. — ***) System der Christlichen Lehre. — †) Lehre von der heiligen Liebe.

aber die Dogmatik faßt dasselbe als objective Thatsache, die Sittenlehre als Aufgabe für das freie Thun des vernünftigen Subjects; jene also hat wesentlich objectiven und realen Charakter, diese einen subjectiven und idealen. Die Dogmatik hat es immer mit einem über das Einzelwesen erhabenen Gegenstande zu thun, mit Gott, mit Christo, mit dem Menschen überhaupt; die Sittenlehre hat es zunächst immer mit der einzelnen sittlichen Person zu thun, mit der Gesamtheit aber nur, insofern diese auf dem sittlichen Thun der einzelnen Persönlichkeit ruht. Was die Dogmatik lehrt, betrifft nicht mich als diese einzelne Person, sondern als Menschen überhaupt; was die Ethik lehrt, betrifft mich grade als Person. Die Dogmatik handelt von der Sünde an sich, als etwas gegenständlichem und als einer geschichtlichen Thatsache, die Sittenlehre von derselben als persönlicher Krankheit und Schuld. Jene handelt von dem Reiche Gottes als einer gegenständlichen Gestalt, diese von demselben, insofern das sittliche Subject ein organisches Glied desselben ist; jene von der Heiligung als einer Erscheinungsform des Reiches Gottes, diese von derselben als einer subjectiven Lebenserscheinung der Person. „Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet;“ das ist dogmatisch; „aber wir bitten in diesem Gebet, daß es auch zu uns komme;“ das ist ethisch. Die Dogmatik zeichnet die physische Karte vom Reiche Gottes, die Ethik zeichnet die Wege und Wohnplätze hinein. Der Gegenstand der Dogmatik ist schlechthin unabhängig von der Freiheit des einzelnen Subjects, ist entweder ewig oder eine geschichtliche Thatsache, ist in keinerlei Weise in der Macht des Menschen; der Gegenstand der Sittenlehre ist in seiner Wirklichkeit schlechterdings abhängig von der freien Entschließung des Subjects, ist an sich reine Idee, deren Verwirklichung eine Forderung an die freie That des Menschen ist. — Die Dogmatik stellt dar, was ist oder war oder sein wird, die Sittenlehre aber, was sein soll oder nicht sein soll; jene gibt also immer ein in jeder Beziehung gesichertes Ergebnis einer entweder vollbrachten oder bestimmten Bewegung, diese aber eine Aufgabe, deren Lösung durch die freie Zustimmung des Menschen bedingt ist. Der Inhalt der Dogmatik bezieht sich wesentlich auf das Erkennen und Glauben, der der Sittenlehre auf das Wollen; jene will, daß der Mensch die Wahrheit aufnehme, diese, daß er sie thue; jener gegenüber verhält sich der Mensch also mehr passiv, weiblich, dieser gegenüber mehr activ, männlich. In dem Gebiete der Glaubenslehre ist eine Offenbarung des Göttlichen für den Menschen, in dem der Sittenlehre eine Offenbarung desselben durch den Menschen, der jenes in sich aufgenommen; dort geht die Bewegung des Göttlichen von dem göttlichen Mittelpunkt nach dem geschaffenen Umkreise, hier umgekehrt von diesem zu Gott als dem Mittelpunkt hin; dort ist Gott als Grund, als Ausgang, hier als Ziel der Lebensbewegung gefaßt; dort verhält sich der Mensch mehr episch, hier mehr dramatisch. Die Dogmatik ist überwiegend ontologisch und geschichtlich, die Ethik überwiegend teleologisch. Beide Wissenschaften handeln vom Menschen und seinem Thun, die Dogmatik aber, insofern der Mensch ein Object für Gott ist, die Ethik, insofern Gott erstrebtes Object für den Menschen ist. Jene verhält sich zu dieser wie die Psychologie zur Pädagogik, wie die Physiologie zur Diätetik, wie die Botanik zur Gartenkunst, wie in dem animalischen Organismus die Sinnesthätigkeit zur Bewegung*).

Die Sittenlehre hat dem gemäß die Dogmatik nothwendig zur Voraussetzung, ist das zweite, nicht das erste. Die Sittlichkeit ist der zur subjectiven

*) vgl. Palmer, *Moral*, 1864, S. 21 ff.

Lebensmacht gewordene Glaube, der Glaube, insofern er wirkende Kraft ist. Die volkstümliche Belehrung der heiligen Schrift deutet diese Stellung der Glaubens- und Sittenlehre überall an, indem sie das sittliche Gebot auf die Darstellung des Glaubens folgen läßt und gründet; so schon in der Mosaischen Gesetzgebung [Ex. 20, 2 ff.], so in den meisten neutestamentlichen Briefen [vergl. auch Mt. 7, 21. 24 ff.; Joh. 13, 17; 15, 1 ff.; 1 Cor. 13, 2; Col. 1, 4—10; 2 Tim. 3, 14 ff.; Tit. 1, 1; Jac. 1, 22 ff. 2, 14 ff.; 1 Joh. 2, 4.]. (6)

Ganz abweichend hiervon stellt Nothe die Ethik in ein völlig anderes Gebiet als die Dogmatik. Jene gehöre zur speculativen, diese zur historischen Theologie; sie stehen nicht neben einander, gehen nicht mit einander parallel, sondern gehören ganz verschiedenen Gestalten der Theologie an. Der Unterschied beider liege nicht in den Objecten beider Wissenschaften, diese seien vielmehr im wesentlichen dieselben, sondern in der Art der wissenschaftlichen Behandlung. Die Dogmatik sei die Wissenschaft von den Dogmen, d. h. den kirchlich autorisirten Lehrsätzen, habe also ein empirisch gegebenes, geschichtliches Object, sei daher wesentlich historisch und durchaus nicht speculativ; die speculative Theologie sei vielmehr die Voraussetzung der Dogmatik. Die Ethik aber habe es durchaus nicht mit kirchlichen Lehrsätzen zu thun, sondern müsse rein speculativ behandelt werden und sei als speculative Wissenschaft eine Voraussetzung für die Dogmatik. Die Theologie der evangelischen Kirche habe bei der Einführung der Moralthologie von Anfang an nicht eine zweite Disciplin neben der Dogmatik schaffen wollen, sondern wollte, obwol ohne klares Bewußtsein, auf eine speculative Theologie hinaus, und diese Disciplin müsse hinausführen aus dem bisherigen kirchlichen Geleise, immermehr die Dogmen auflösen.*) Diese Auffassung, zu den vielen Absonderlichkeiten der Notheschen Theologie gehörig, hat gar keinen zureichenden Grund. Es ist ganz willkürlich, die speculative Theologie neben die Dogmatik zu stellen, und die Ethik als ausschließlich jener zugehörig zu erklären. Beide Wissenschaften können rein theologisch oder speculativ behandelt werden, wenn auch nicht aller Inhalt derselben speculativ erfaßt werden kann; und mit demselben Rechte, mit welchem man die speculative Lehre von Gott und der Welt aus der Dogmatik verweist, kann man auch die speculativ zu behandelnden Theile der Ethik von dieser Wissenschaft lösen und letztere nun für eine rein empirische Wissenschaft erklären. Ein großer Theil der speciellen Ethik ist für die rein speculative Behandlung unzugänglich, wie dies ja der dritte Theil von Nothes Ethik hinreichend bekundet. Es mag darüber gestritten werden, ob die Speculation innerhalb der Theologie überhaupt zulässig sei; wird sie aber einmal angenommen, so gilt sie für die Dogmatik ganz ebenso wie für die Ethik, wie denn auch ein nicht geringer Theil der Notheschen Ethik nichts anderes ist, als speculative Dogmatik; und es ist keinerlei Recht vorhanden, im Gegensatz zu der geschichtlichen Entwicklung der Wissenschaft die Dogmatik zu einem bloß dogmengeschichtlichen Bericht von dem kirchlichen Lehrbegriff herabzusetzen. Indem nun N. das dogmatische Gebiet gar nicht als an das ethische gränzend betrachtet, gewinnt er volle Freiheit, die Grenzen der Ethik maßlos zu erweitern, also daß diese Wissenschaft hier eine Ausdehnung gewinnt, wie sonst nirgends, selbst in Schleiermachers philosophischem Systeme nicht. Nicht bloß, daß N. die ganze speculative Theologie in ausführlicher Darstellung als Einleitung voranschickt, wobei selbst, und nicht all-

*) Ethik 1 Aufl. I. 38 ff. 2 Aufl. I. §. 15. S. 61 ff.

zugehört, weit in das Gebiet der Naturphilosophie eingegriffen wird, sondern auch in die Ethik selbst sind viele ganz fremdartige Dinge aufgenommen, z. B. die Eschatologie. Dabei aber werden für die Ethik als eine christliche die Thatfachen der Erlösung durch Christum vorausgesetzt, aber nicht etwa aus der Dogmatik, sondern aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein. Da scheint es denn doch mehr als willkürlich, die wissenschaftliche Darstellung dieses Bewußtseins nicht als die wissenschaftliche Voraussetzung, sondern als die Folge der Ethik zu erklären. (7)

II.

Wissenschaftliche Behandlungsweise der Sittenlehre.

§. 4.

Von den drei möglichen Darstellungsweisen der Sittenlehre, der empirischen, der philosophischen und der theologischen, ist die erste, die älteste, nur als Vorstufe der Wissenschaft zu betrachten. Die philosophische Ethik, auf der innern Nothwendigkeit des vernünftigen Denkens ruhend, kann selbst dann, wenn sie von christlichem Geiste getragen ist, dennoch nie gänzlich an die Stelle der theologischen treten und dieselbe als eine niedrigere Gestalt der Wissenschaft beseitigen wollen; sie kann vielmehr nur die wissenschaftliche Voraussetzung und Stütze der letzteren sein, ohne aber deren wirklichen Gehalt in sich aufnehmen zu können; denn die theologische Sittenlehre trägt in ihrer Grundlage und ihrem Wesen überwiegend geschichtlichen Charakter, hat zu ihrer Erkenntnisquelle die geschichtliche Offenbarung, zu ihrem wesentlichsten Inhalt die philosophisch nicht als nothwendig zu erfassenden Gedanken der Thatfache der Sünde und der gesamten Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt der geschichtliche Christus, zugleich das vollkommene Ideal des Sittlichen, ist, und sie betrachtet ebenso auch die innerhalb der christlichen Geschichte wirklich gewordenen Zustände der Menschheit und des einzelnen Menschen, die als die Ergebnisse freier That auch nicht philosophisch als nothwendig nachzuweisen sind.

Eine bloß empirische Sittenlehre, nur eine Reihe von Beobachtungen und Regeln gebend, wie bei den Chinesen, Indiern, den älteren griechischen Weisen und auch vielfach innerhalb der christlichen Zeit, ist nur eine Stoffsammlung für eine wissenschaftliche Sittenlehre, nicht diese selbst. Auf dem Gebiete der Wissenschaft haben wir es nur mit dem Gegensatz der philosophischen und theologischen Sittenlehre zu thun, an dessen Stelle man aber nicht, wie Schleiermacher thut,*) den Gegensatz von christlicher und philosophischer Sittenlehre setzen kann. Der christlichen Sittenlehre steht nicht die philosophische, sondern die nichtchristliche gegenüber; auch eine philosophische Sittenlehre kann christlich, und eine christliche philosophisch sein; ein gläubiger Christ wird eben nie anders als in christlichem Geiste philosophiren.

*) Christl. Sitte S. 24.

Der Gegensatz zwischen der philosophischen und theologischen Sittenlehre ist an sich einfach und klar; für jene gilt nur, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; sie stellt das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft dar; die theologische dagegen faßt es als eine Offenbarung des Glaubens an den persönlichen Gott und an den geschichtlichen Christus, als Ausdruck des Gehorsams gegen den geoffenbarten Willen Gottes. Zwischen beiden Darstellungsweisen ist also allerdings nicht bloß ein Gegensatz der Methode und der Erkenntnisquelle, sondern auch des Umfangs. Die theologische Moral, auch das Gebiet der geschichtlichen Thatfachen freier Willensentscheidung umfassend, geht über die philosophische hinaus. Beide könnten nur dann vollkommen sich decken, wenn das Gebiet der sittlichen Freiheit in das der unbedingten Nothwendigkeit aufgehoben, also die vernünftige Grundlage und Voraussetzung des Sittlichen selbst verneint würde. — Die auf die wirklichgewordene freie That des Menschen und Christi sich beziehenden ethischen Gedanken können in der philosophischen Ethik nur hypothetisch behandelt werden, so daß die Philosophie die auf dem Gebiete des reinen Denkens gewonnenen Ergebnisse auf die nicht philosophisch, sondern geschichtlich-empirisch gewonnenen Zustände anwendet, also nicht mehr als reine, sondern gewissermaßen als gemischte Philosophie. Wenn auch die geschichtlichen Thatfachen des Christentums in die philosophische Ethik aufgenommen werden sollen, wie Palmer*) annimmt, dann darf ihr Unterschied von der theologischen wenigstens nicht darin gesucht werden, daß diese sich auf die heil. Schrift gründet, denn jene Thatfachen kann doch auch die Philosophie nur aus der heil. Schrift schöpfen, ist aber dann eben nicht mehr rein philosophisch.

Während die rein philosophische Ethik nur die allgemeinen sittlichen Ideen entwickeln kann, nicht ihre Anwendung auf bestimmte geschichtlich gewordene Verhältnisse, ist eine rein theologische, alle philosophische Behandlung schlechthin ausschließende Sittenlehre wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung mangelhaft. Die theologische Sittenlehre kann die Philosophie sich aneignen, und sie ist um so wissenschaftlicher, je mehr sie dies vermag, aber sie darf die Philosophie nicht als die ausschließliche Grundlage und Quelle annehmen, ohne aufzuhören, theologisch zu sein. Sie ist also in Beziehung auf Umfang des Inhalts und auf die Mittel, über welche sie zu verfügen hat, reicher als die rein philosophische. Die höchste Vollkommenheit der christlichen Sittenlehre ist eine lebendige Vereinigung der philosophischen und theologischen Behandlung, indem die in der sittlichen Vernunft selbst gegebenen Ideen auch als solche behandelt, speculativ entwickelt werden und durch die christliche Offenbarung ihre religiöse Bestätigung empfangen, dagegen die in dem Gebiete des freien Thuns des Menschen selbst liegenden thatsächlichen Wahrheiten aus der Offenbarung und der geschichtlichen Erfahrung aufgenommen werden. Den christlich-theologischen Charakter bewahrt eine solche Darstellung dadurch, daß sie angesichts des stets sich erneuernden Wechsels der philosophischen Systeme und ihrer zum theil wichtigen und wesentlichen Gegensätze die Geltung der sicher bekundeten Offenbarungswahrheiten nicht abhängig macht von deren Uebereinstimmung mit einem bestimmten philosophischen Systeme, sondern umgekehrt die Aufnahme philosophischer Gedanken und ihrer Entwicklung abhängig macht von ihrer Uebereinstimmung mit den gesicherten Offenbarungswahrheiten. Wird dies Verhältnis

*) Moral. S. 19.

anders aufgefaßt, so ist es eben nicht mehr ein theologisches, sondern ein philosophisches System.

Dieser Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer Sittenlehre ist gänzlich verschoben worden von Nothe, indem er eine theologische Ethik aufstellt, welche ihrem Wesen nach speculativ ist, und indem er eine theologische Speculation von einer philosophischen bestimmt unterscheidet, und an die theologische Ethik die Anforderung stellt, sie müsse als Wissenschaft auch speculativ sein, während die Dogmatik dies gar nicht sein könne*). Jede Speculation beginne mit einem Urdatum, die philosophische mit dem Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein sei aber nicht bloßes Selbstbewußtsein, sondern zugleich auch ein irgendwie bestimmtes, sei auch Gottesbewußtsein; das religiöse Subject erkenne sein Selbstbewußtsein nicht als ein schlechthin reines, sondern immer zugleich mit einer objectiven Bestimmtheit, nämlich mit der religiösen. Der Mensch sei sich seiner selbst nie anders bewußt als so, daß er sich zugleich auch seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist. Dies mag, meint N., an sich controvers sein, aber auf dem Gebiete der Frömmigkeit, im theologischen Bereich, sei es nicht controvers; „wir wehren es niemand, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu stellen, aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es grundsätzlich nicht zu thun; eine Theologie kann es nur geben unter der Voraussetzung der Frömmigkeit; für alle Unfrommen gilt unsere Speculation nichts, ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben.“**) Es gibt sonach eine zweifache Speculation, eine religiöse und eine philosophische; letztere geht aus von dem bloßen Selbstbewußtsein, jene von dem frommen Selbstbewußtsein; die philosophische Speculation denkt das All durch den Begriff des Ich, die theologische durch den Begriff Gottes, aber beides a priori; die theologische Speculation ist also Theosophie; sie beginnt mit dem Begriffe Gottes, mit welchem die philosophische endigt; die Evidenz ist bei beiden dieselbe. Die speculative Theologie muß für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene sein, da der Ausgangspunkt, nämlich das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtsein, verschieden ist. Es gibt also auch eine eigenthümlich christlich=speculative Theologie, ebenso für jede Kirche eine besondere, also auch eine besondere evangelisch=christliche; und diese specielle Speculation gilt eben auch nur für diese bestimmte Kirche, ist für die andern gar nicht da. Diese theologische Speculation ist aber nicht etwa an die Dogmen ihrer Kirche gebunden, sondern von ihnen unabhängig, weiß sich ihnen ebenbürtig, ja sie muß ihrem Begriffe nach heterodox sein; sie soll eben das Bewußtsein der Kirche weiterbilden und die vorhandenen Lehrbestimmungen auflösen. In dem Systeme der theologischen Disciplinen nimmt die Speculation die erste und höchste Stelle ein. Der Unterschied der theologischen und philosophischen Ethik ergibt sich nun von selbst. Beide sind speculativ; aber die philosophische geht aus von dem sittlichen Bewußtsein rein als solchem, die theologische dagegen von demjenigen, wie es in dem der bestimmten christlichen Kirche angehörigen christlichen Individuum als ein religiös eigenthümlich bestimmtes vorhanden ist, und von dem geschichtlich gegebenen Ideale der Sittlichkeit in der Erscheinung Christi.

Diese Auffassung scheint uns durchaus irrig. Wir vermögen eine andere als die rein philosophische Speculation durchaus nicht anzuerkennen, wenigstens nicht als etwas wissenschaftliches. Zunächst ist es thatsächlich unrichtig, daß

*) Ethik I. A. I. 7 ff. 2. A. I. §. 2. C. 5. §. 6. C. 34 ff. — **) A. a. O. C. 36.

die philosophische Speculation immer vom Selbstbewußtsein ausgehe, im Unterschiede von der theologischen, die vom Gottesbewußtsein ausgehen soll. Spinoza geht direct vom Gottesbegriff aus, und dessen Philosophie wird man doch sicherlich nicht eine theologische Speculation nennen wollen; ähnlich auch Schelling. Hegel beginnt von dem Begriffen des reinen Seins; das ist doch auch nicht einerlei mit dem Selbstbewußtsein. — Die theologische Speculation soll sich nur in ihrem Anfange von der philosophischen unterscheiden, insofern er bei ihr etwas bestimmter und inhaltreicher ist, nämlich das bereits religiös bestimmte Selbstbewußtsein. Das ist der Gedanke Schleiermachers, welcher auch von dem religiös bestimmten Selbstbewußtsein ausgeht; nur will Schl. darauf nicht eine Speculation, sondern einfach eine theologische Beschreibung der frommen Gemüthszustände gründen und auf ihre Voraussetzungen schließen, was eben in keinerlei Weise Speculation genannt werden kann. Rothe, hierin weniger folgerichtig als Schl., geht nach zwei Seiten über ihn hinaus, einmal, indem er die religiöse Bestimmtheit, das Selbstbewußtsein, bis ins Confessionelle fortführt, und zweitens, indem er diese rein empirische Thatsache zur Grundlage einer Speculation machen will. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein, auf welches N. die speculative Theologie, specieller die Ethik gründet, ist nicht bloß im allgemeinen religiös bestimmt, wie etwa bei Schl. als ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, sondern auch christlich-religiös, ja evangelisch-christlich u. s. w., und nur auf Grundlage einer solchen ganz speciellen Bestimmtheit ist ihm eine theologische Speculation möglich. Das ist also eigentlich nicht eine theologische Speculation, sondern eine christliche, eine evangelische, eine lutherische oder reformirte, und hat auch nur für diesen bestimmten kirchlichen Kreis eine Geltung; die andern, die einer andern Kirche angehören, mögen sich ihre eigenthümliche Speculation bilden, um jene haben sie sich nicht zu bekümmern, und jene nicht um diese; und das soll nicht bloß Wissenschaft, sondern sogar speculative Wissenschaft sein. Wir können darin nur Willkür finden, und erkennen dies weder für speculativ noch für wissenschaftlich, weder für christlich noch für evangelisch. Zuerst: eine wirkliche Wissenschaft, also vor allem eine wahre Speculation, darf nicht auf einem zufälligen Grunde ruhen, sondern nur auf einem schlechthin gewissen. Eine Speculation, die sich nicht darum kümmert, ob ihr Ausgang, ihre Grundlage auch sicher und wahr sei, ist von vornherein nichtig. Die vermeintliche theologische Speculation Rothe's aber legt ein ganz zufällig bestimmtes religiöses Bewußtsein zugrunde, ohne nach dessen Berechtigung zu fragen, und speculirt nun darauf getrost weiter. Da ferner der Ausgangspunkt dieser Speculation ein zufällig bestimmter ist, so gilt sie in jedem Falle immer nur für den bestimmten und beschränkten Kreis von Menschen, welche grade zufällig jenen Ausgangspunkt auch anerkennen, hat durchaus keine allgemeine Bedeutung, wie Rothe es ausdrücklich zugibt; es gibt also schlechterdings keine wissenschaftliche Verständigung zwischen den speculirenden Theologen verschiedener Kirchen; sie müssen einander eben stehen lassen und Monologe halten; und wer aus dem evangelischen Bewußtsein heraus speculirt, darf von vornherein nicht den Anspruch machen, daß ein römisch-katholischer Christ ihn verstehe und in seine Gedankenentwicklung irgendwie eingehe, denn er kann es nicht. Das ist aber ein entschiedener Widerspruch nicht bloß mit jeder Speculation, sondern eigentlich mit jeder Wissenschaft, ja mit dem Wesen der Wahrheit überhaupt und mit der Sittlichkeit selbst. Die Wahrheit, — und jede Wissenschaft will ihr Ausdruck sein, — kann nie particular sein wollen, macht nothwendig Anspruch auf all-

gemeine Geltung; jede wirkliche Wissenschaft will alle vernünftigen und des wissenschaftlichen Denkens überhaupt fähigen Menschen überzeugen; und die Verständigung mit andern darum ablehnen, weil diese zufällig sich anders confessionell bestimmt finden, wäre gradezu unsittlich. Keine wirkliche Wissenschaft überhaupt darf ihre Grundlage als zufällig gegeben hinnehmen und andere eben so zufällige als gleichberechtigte und unantastbare gelten lassen. Ich kann, wenn ich nicht Verrath an der Wahrheit begehen will, nicht darum evangelisch-christlich speculiren, weil ich mich grade in meinem früheren religiösen Selbstbewußtsein evangelisch-christlich bestimmt finde, sondern nur darum, weil ich aus überzeugenden Gründen dieses evangelisch-christliche Bewußtsein für an sich wahr, für die allgemeingiltige Wahrheit erkannt habe, die also jede ihr widersprechende Auffassung als irrig ausschließt. Und eben darum, weil die Wahrheit ihrer Idee, ihrem Wesen nach, nie bloß subjectiv sein kann und darf, sondern objective und allgemeine Gültigkeit haben muß, und alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen [1. Tim. 2, 4], darf ich schlechterdings nicht eine Speculation aufstellen wollen, welche die Verständigung mit anderen, confessionell andersbestimmten Menschen grundsätzlich ausschließt, für dieselben keine Ueberzeugungskraft haben soll und sie nicht gleich mir berufen hält, die Wahrheit, die schlechterdings nur eine sein kann, zu erkennen. Ohne eine feste, schlechthin als wahr gesicherte Grundlage gibt es keine Wissenschaft. Eine Speculation mit zufälliger, willkürlicher Grundlage ist eitle Spielerei ohne Zweck und ohne allen Werth. Es muß da so viele einander ausschließende und gleichberechtigte Speculationen geben, als es solche zufällige Voraussetzungen gibt; und was soll eine Wissenschaft noch bedeuten, die den Irrenden nicht überzeugen, nur für den schon Ueberzeugten eine nur ihn interessirende Unterhaltung geben will? Soll die vorausgesetzte Grundlage nicht selbst ein Gegenstand der vorangehenden wissenschaftlichen Prüfung sein, so könnte wol auch mit Fug und Recht jemand sagen: ich finde mich nicht bloß so oder so religiös, sondern auch so oder so sittlich bestimmt, finde in meinem sittlichen Selbstbewußtsein diese bestimmte Lust und diesen bestimmten Widerwillen, und auf Grund dieser Bestimmtheit mache ich eine ethische Speculation. Die Unterscheidung zwischen philosophischer und theologischer Speculation in Rothe's Sinne wäre nur die Unterscheidung von Wissenschaft und unwissenschaftlicher Willkür. Wir erkennen es vollkommen an, daß nur ein sittlicher Geist über das Sittliche, nur ein christlich-frommer Geist über die Religion wahrhaft speculiren kann; aber daß ein Mensch sittlich oder fromm ist, das ist nur eine individuelle Thatsache, nicht eine wissenschaftliche Grundlage eines Systems, ist moralische Voraussetzung, nicht materiales Princip der Speculationen selbst; die Frömmigkeit ist nur die subjective Bedingung, der Antrieb und die Kraft zur Speculation, aber nicht das wissenschaftliche Fundament derselben. — Den seltsamen Widerspruch, daß diese Speculation, obgleich von einem bestimmten kirchlichen Bewußtsein als der unantastbaren, nicht in Frage zu stellenden Grundlage ausgehend, doch zugleich mit dem Anspruch auftritt, über das kirchliche Bewußtsein hinauszuführen, und die Heterodoxie gradezu als Forderung hinstellt, die Rothe selbst allerdings in hohem Grade erfüllt, brauchen wir hier nicht weiter zu erörtern. (8)

Rothe stellt die theologische Speculation als ebenbürtig neben die philosophische. Wenn nun aber, wie er ausdrücklich behauptet, die philosophische Speculation in ihrer Entwicklung fortschreitend nothwendig zum Begriffe Gottes

gelangt und damit endigt, also grade da, wo die theologische Speculation anfängt: so kann ja von diesem auf rein wissenschaftlichem Wege gewonnenen Begriffe Gottes die Speculation einfach weitergehen, so daß wir nun eine nicht auf einer willkürlichen und empirischen Voraussetzung, sondern auf einem wissenschaftlichen Resultat ruhende theologische Speculation haben, zu welcher sich jene von Rothe angenommene nur als eine Voreiligkeit verhält. Die ganze Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Speculation müssen wir also für wissenschaftlich unberechtigt erklären, und den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik können wir nicht mit N. als den einer voraussetzungslosen und einer voraussetzungsvollen Speculation fassen, sondern nur als den einer speculativen und einer nichtspeculativen, wesentlich auf der Geschichte ruhenden. Die rein philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann und soll; und da das ganze sittliche Leben des Christen auf der Erlösung und geistlichen Wiedergeburt ruht, so gibt es keinen einzigen Augenblick in diesem Leben, wo eine bloß philosophische Sittenlehre ausreichen könnte. Die Auffassung Schleiermachers also, *) daß christliche und philosophische Sittenlehre von ganz gleichem Umfang seien, müssen wir für unrichtig halten. In seiner philosophischen Ethik **) erklärt Schl. selbst ausdrücklich, daß der Begriff des Bösen in derselben gar keinen Platz habe, sondern aus der Erfahrung des wirklichen Lebens aufgenommen sei; in der christlichen Sittenlehre ist jener Begriff aber ein das Ganze wesentlich mitbestimmender. ***)

Die theologische und philosophische Sittenlehre schließen einander nicht aus, sondern stehen in innerer Verbindung und können mit einander hand in hand gehen; wir müssen beide anerkennen, jede in ihrem Bereich, und jede mit der Aufgabe, die andere möglichst mit sich zu vereinigen. Für jede der beiden Behandlungsweisen aber müssen wir allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Mögen wir eine Wahrheit philosophisch oder theologisch erkannt haben, so steht uns dies doch fest, daß dieselbe nicht bloß Wahrheit für uns evangelische oder römische Christen sein soll, sondern für alle Menschen, welche überhaupt die Wahrheit suchen; und diejenigen, welche sie nicht anerkennen, können wir eben nur als irrende betrachten. Das ist nicht Unduldsamkeit, sondern einfache Wahrhaftigkeit; jede Wahrheit ist in diesem Sinne intolerant, will aller Menschen Eigentum werden.

Oft wird die Sittenlehre so behandelt, daß die philosophische Ethik als reine vorangeht, und die christliche als angewandte Ethik nachfolgt. Dies ist nicht richtig; die christliche Sittenlehre ist nicht bloße Anwendung der philosophischen, sondern hat, insofern sie auf Geschichte ruht, noch einen wesentlich andern Character und andere, ihr eigenthümliche Grundgedanken. — Wir haben hier eine christliche Sittenlehre darzustellen, die darum, weil sie alle Seiten des Christlich-Sittlichen umfassen soll, wesentlich theologisch sein muß; die philosophische Betrachtung aber muß bei der innern Organisation und bei der Entwicklung der Grundgedanken die tiefere wissenschaftliche Begründung geben.

*) Christl. Sitte, Beil. S. 4. — **) S. 53. 54. — ***) Chr. Sitte S. 35. 36.

III.

Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt.

§. 5.

Die christliche Sittenlehre kann nicht verstanden werden ohne ihre Geschichte, und diese nicht ohne die der vor- und außerschristlichen Sittenlehre. Die Geschichte der Sittenlehre aber setzt voraus die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung des sittlichen Bewußtseins überhaupt, dessen wissenschaftliche Frucht eben die wirkliche Sittenlehre ist.

Die Zerfahrenheit auf einem großen Theile des Gebietes der neueren Sittenlehre rührt vielfach von der Nichtbeachtung der Geschichte dieser Wissenschaft her; und doch hat kein anderer theologischer Lehrzweig eine so lange und reiche Geschichte und so viele Beziehungen auch zu der vor- und außerschristlichen Geistesgeschichte als grade die Ethik; die griechische Philosophie war auf die Ausbildung der christlichen Sittenlehre von weitgreifendem Einfluß. Aber die Geschichte der Sittenlehre kann nicht getrennt werden von der Geschichte des sittlichen Geistes überhaupt, aus dem sie entsprungen, dessen wissenschaftliche Gestaltung sie nur ist; auch das sittliche Bewußtsein der Menschen selbst hat eine Geschichte, deren Erkenntnis von viel höherer Wichtigkeit ist als die der Geschichte der bloßen Sittenlehre. Nicht jedes sittliche Bewußtsein hat eine Sittenlehre erzeugt, denn nur die höherstehenden Völker haben sich zur Wissenschaft erhoben, und die ethische ist eine der schwierigsten; aber auch das nicht zu wissenschaftlicher Gestalt ausgebildete sittl. Bewußtsein eines Volkes ist, als die geschichtliche Vorstufe zu einem anderen, höheren, zur wissenschaftlichen Erfassung fortschreitenden Volksbewußtsein zu betrachten. Wie die Botanik die Keim- und Blattentwicklung nicht minder beachtet als die Blüte und Frucht, wie die Geschichte der religiösen Lehren die des religiösen Lebens, wie die Geschichte der Philosophie die Kulturgeschichte voraussetzt und weiterführt, so kann auch die Geschichte der Sittenlehre nicht gegeben werden, ohne die des sittlichen Bewußtseins selbst mit ins Auge zu fassen; Plato's und Aristoteles ethische Gedanken lassen sich nicht bloß aus sich selbst verstehen, sondern vielfach nur aus dem sittlichen Gesamtgeist der Griechen.

Die Geschichte der Sittenlehre selbst ist zwar mehrfach, aber noch nicht genügend bearbeitet worden. Am ausführlichsten ist Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1799—1823, 4 B., als deren Fortsetzung zu betrachten ist die schon 1808 erschienene: Gesch. der christl. Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften; damit ist zu verbinden desselben Verfassers: Gesch. der Moralphilosophie 1822 (und als kurzer Grundriß: Gesch. der philos., ebräischen und christl. Moral 1816). Der in diesen Werken zerstückelte, mit manchem Ungehörigen durchwebte reichhaltige, aber nicht immer zuverlässige Stoff ist zu keiner lebendigen Einheit zusammengefaßt. Der flach rationalistische Standpunkt läßt ein tieferes Verständnis weder der philosophischen noch der theologischen Sittenlehre zu. Es wird als hoher Ruhm der Sittenlehre Jesu betrachtet, daß in ihr „das Bessere aus der Platonischen und stoischen vereint“ sei; die Darstellung des „weisen Lehrers“ der Moral, Jesu, ist so abgeschwächt als möglich. Rousseau's „treffliche“ moralische Ausführungen werden höchlichst ge-

priesen, Luther dagegen wie ein ganz verschrobener Kopf behandelt; die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift wird wiederholt als für die Moral gefährlich erklärt. Die Gesch. der Moralphilosoph. und mehrere kleinere Schriften über die Gesch. einzelner ethischer Dinge (Eid, Ehe, Gewissen) sind sehr oberflächlich und nachlässig.

De Wette, Christl. Sittenl., 2. Th., 1819, in 2 Abth.; (kürzer in f. Lehrb. d. christl. Sittenl., 1833, in welchem die Gesch. d. Sittenl. weit über die Hälfte des ganzen Buches ausmacht; ersteres ist wegen des höchst fahrlässigen Druckes für Unkundige fast unbrauchbar, von Stäudlin oft sehr abhängig, bis auf dessen Druckfehler, in einzelnen Theilen ihn überragend). — (Meiners, Gesch. d. Ethik, 1800, ganz unbrauchbar. Marheinecke, Gesch. d. christl. Moral u. 1. Th. 1806, nur Bruchstück.) E. Feuerlein, d. Sittenl. d. Christent. in ihren geschichtl. Hauptformen, Tüb. 1855, gibt nur ungleichmäßige, oft unklare oder schiefe Umrisse; desf.: die philos. Sittenl. in ihren geschichtl. Hauptformen, 2 Th. 1856. 59. — A. Reander Geschichte der christl. Ethik, aus f. Vorlesungen herausg. von Erdmann 1864; sie reicht bis zum 13. Jahrh., geht auch auf die griech. Ethik ein, von etwas veraltetem Standpunkte; im Allgemeinen etwas ungleichmäßig und die geschichtliche Entwicklung durch eine nicht glückliche Gliederung zerstückelnd, mehr einzelnes, als eine zusammenhängende Darstellung gebend. (9)

A. Das sittliche Bewußtsein und die Sittenlehre der heidnischen Völker.

§. 6.

Die meisten geschichtlichen heidnischen Völker haben zwar Zusammenstellungen von sittlichen, fast überall auf die Religion gegründeten Lebensregeln, aber vor der Blütezeit der griechischen Philosophie keine eigentliche Sittenlehre. — Grundcharakter alles heidnischen sittlichen Bewußtseins und der heidnischen Sittenlehre ist der, daß Ausgang und Ziel des Sittlichen nicht ein unendliches Geistiges, sondern entweder das unpersönliche Natursein, oder das bloß individuell persönliche Sein ist. Der Ausgang ist nicht der unendliche Geist, und das Ziel nicht die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit in dem auf der sittlichen Vollendung der einzelnen Person ruhenden Gottesreiche und in der Gemeinschaft der Person mit der unendlichen Persönlichkeit Gottes, sondern immer nur ein beschränktes Sein, entweder eine bloß irdische, bürgerliche Vollkommenheit mit Abweisung eines überirdischen Zieles (Chinesen), oder das Aufgeben des persönlichen Daseins überhaupt (Indier), oder ein bloß individuelles Vollkommensein ohne die Idee eines die Einzelpersönlichkeit zum lebendigen Gliede machenden Gottesreiches (Aegyptier, Perser, Griechen, Deutsche). — Es fehlt durchgehends die Erkenntnis der wahren sittlichen Freiheit; entweder wird sie grundsätzlich abgewiesen, oder nur einigen wenigen besonders Begünstigten zugeschrieben, während die

übrigen Menschen als Barbaren keiner sittlichen Freiheit und Vollkommenheit fähig seien. Es fehlt daher ferner durchweg die Erkenntnis der Menschheit als in ihrer Gesamtheit zur Vollbringung der sittlichen Aufgabe berufen. Sittlich thätig ist immer nur ein Volk oder eine aristokratische Auswahl aus dem Volke; der Sklave ist der wahren Sittlichkeit unfähig. Wo aber die Menschheit selbst zur Sittlichkeit berufen ist, — bei den Buddhisten, — da ist die sittliche Aufgabe eine wesentlich verneinende, auf das Aufheben des persönlichen Daseins gerichtete. Es fehlt durchweg die Erkenntnis der sittlichen Verderbnis des natürlichen Menschen, und daher der Nothwendigkeit einer sittlichen Wiedergeburt; die Sittlichkeit ist nicht sowol ein Kampf, als vielmehr nur einfache Entwicklung. Es ist zwar ein Bewußtsein von unsittlichen Zuständen der Menschheit, ja von natürlicher Untüchtigkeit zum Guten vorhanden, aber jene werden fast durchweg auf bloße bürgerliche und individuelle Entartung bezogen, diese wird den Barbaren und Sklaven zugeschoben. Die Idee des höchsten Gutes aber wird entweder nur verneinend erfaßt, oder auf irdisches Wohl bezogen, oder ganz in Zweifel gelassen, im günstigsten Falle in bloß individueller Vollkommenheit gesucht.

Das heidnische Sittlichkeitsbewußtsein kann natürlich nur verstanden werden aus dem jedesmaligen religiösen Bewußtsein, auf dem es durchgehend ruht. Daß wir von den meisten heidnischen Völkern nur lose zusammengereihte sittliche Vorschriften und Bemerkungen, Sittensprüche und praktische Lebensregeln, nicht aber ethische Systeme haben, ist für unsere Erkenntnis ihres sittl. Bewußtseins kein Verlust, da die Systeme doch immer auch den subjectiven Charakter ihrer Verfasser an sich tragen, während jene Sammlungen, meist auf göttliche Autorität gegründet, ein objectiver, ungetrübter Ausdruck des im Volke anerkannten Bewußtseins sind.

Ist es das Wesen des Heidentums, die Gottesidee immer nur in Weise der Beschränktheit zu haben, Gott immer nur als ein irgendwie beschränktes Wesen zu fassen,*) so entspricht diesem auch das sittliche Bewußtsein. Wenn Gott als ungeistiges Natursein gefaßt wird, so trägt die Sittlichkeit wesentlich den Charakter der Unfreiheit, gewissermaßen der Unpersönlichkeit, ist entweder ein mechanisches sich-einfügen in das allgemeine Natursein, ein schlechthin ohne geistiges Ziel sich bewegendes passives sich-unterwerfen unter die stets gleichlaufende, geschichtslose Ordnung (China), oder ein unterwerfen des persönlichen menschlichen Geistes unter das als Natur gefaßte göttliche Sein, mit dem die freie Persönlichkeit im wesentlichen Widerspruch ist (Indien). Wenn Gott aber als beschränkter einzelner Geist, und dann folgerichtig als Vielheit, erfaßt wird, so steht der persönliche menschliche Geist nicht in vollkommener sittlicher Abhängigkeit von ihm, sondern ist ihm beziehungsweise ebenbürtig, hat Gottes Willen nicht zu seinem unbedingten Gesetz; die Grundlage des Sittlichen wird überwiegend subjectiv und schwankend; die Selbstliebe und der

*) S. Wuttke, Gesch. d. Heidentums, I. S. 11 ff.

selbstfüchtige Stolz des starken Subjectes erscheint als der berechtigte Hauptbeweggrund des sittlichen Lebens (West-Asien und Europa).

Bei solchen Anschauungen kann auch das Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut, nur als ein beschränktes aufgefaßt werden. Bei den naturalistischen Völkern, den Chinesen und Indiern, hat dasselbe gar keinen positiven Inhalt, denn der persönliche unter die unpersönliche Naturmacht gestellte Geist kann nichts positives erringen wollen, was nicht schon wäre; sein Ziel kann nur möglichste Selbstverleugnung des persönlichen Geistes gegenüber der Natur sein. In China kann der sittliche Geist nichts erringen, was nicht von Natur und darum mit Nothwendigkeit schon immer gewesen wäre; es gilt nicht ein geistiges, sittliches Reich zu schaffen, sondern das ohne die persönliche That von Natur schon daseiende ewige Reich der mit Naturnothwendigkeit bestimmten Ordnung zu erhalten, ihr das eigne werthlose Einzeldasein passiv unterzuordnen und einzufügen. — In Indien, bei den Brahmanen wie bei den Buddhisten, wo das Bewußtsein des persönlichen Geistes zu viel höherer Geltung erwacht ist, gewinnt das sittliche Ringen einen wahrhaft tragischen Charakter, indem der ganze schneidende Widerspruch des persönlichen Geistes mit dem denselben überwältigenden göttlichen Natursein zum Bewußtsein kommt. Das letzte Ziel des sittlichen Geistes ist da nicht nur nicht ein positives Sein, auch nicht einmal die Erhaltung des ewig sich gleichbleibenden Weltlaufes, sondern das untergehen des persönlichen Seins in das allgemeine, bestimmungslose Natursein; das höchste Gut ist vollkommene Selbstvernichtung durch sittliches Thun. — Bei den westlichen indogermanischen Völkern wird der persönliche Geist allerdings nicht mehr in das unpersönliche Natursein aufgehoben, denn das Göttliche wird selbst als Persönlichkeit erfaßt. Aber bei der bloßen beschränkten Einzelheit des Göttlichen, für welches die Idee des unendlichen persönlichen Geistes erst in den letzten, von den Völkern selbst nicht anerkannten Spizen der Philosophie aufgeht, schwindet auch die Sicherheit des sittlichen Zieles. Der persönliche Geist will nicht untergehen und verschwinden in dem mechanischen Gerassel der großen Weltmaschine, wie in China, nicht verschwimmen in das begriff- und namenlose Urbrahma oder Nirvana, wie in Indien, sondern will ein positives Resultat erringen, aber er findet für dasselbe keinen gesicherten, festen Boden; und wie der sittliche Held gegen die neidische Ungunst der Götter oder des Schicksals tragisch untergeht, so ist auch seine Errungenschaft im jenseitigen Leben eine durchaus zweifelhafte; Achilles sehnt sich aus der Unterwelt zurück nach einer Knechtesstelle auf Erden, und Sokrates weiß nicht gewiß, ob er für seine philosophische Tugend den Genuß des Verkehrs mit den großen Gestorbenen davontragen werde. Im günstigsten Falle richtet sich die zweifelnde Hoffnung auf ein bloß individuelles Wohlbefinden, und die Idee eines wirklichen Gottesreiches, welches seine Wurzeln in dem irdischen Leben des sittlichen Menschen, seine Krone in der überirdischen Vollendung hat, und dessen Wesen Geschichte der Menschheit ist, bleibt auch dem am höchsten verklärten Heidentume unbekannt.

Die sittliche Freiheit der Person wird zwar nur von einigen folgerrecht weitergehenden Philosophen Indiens wirklich verneint, aber dennoch ist sie nirgends in ihrer vollen Wahrheit anerkannt. Bei den Chinesen erstickt sie unter der Wucht des alles gängelnden Staatsgesetzes; bei den brahmanischen Indiern gestattet der durchgreifende Pantheismus nur für die wenigen klar und

scharf denkenden volkstümlichen Kreise eine, obwol sehr beschränkte Freiheit; dem durchgebildeten Bewußtsein erscheint die thatsächlich auftretende als unberechtigt, als an sich sündhaft, oder noch folgerichtiger als bloßer Schein. Das unpersonliche Brahma ist das einzig wirklich Seiende, und alles Besondere nur eine schlechthin unselbständige, unmittelbare Erscheinungsform des Einen, ohne alle freie Selbstbestimmung. — Der Grieche erkennt selbst in der höchsten, die Schranken des Volksbewußtseins weit überschreitenden Philosophie nicht dem Menschen, sondern nur dem freien Griechen die freie sittliche Selbstbestimmung zu; der Barbar hat nur eine halbe Menschheit, ist wahrer Tugend durchaus unfähig, er ist nicht zum freien Dienste unter die sittliche Idee, sondern nur zum unfreien unter den freien Griechen berufen. Eine allgemeine menschliche Sittlichkeit kennt selbst Aristoteles nicht.

Das ist eine der am meisten hemmenden Schranken heidnischer Sittlichkeit, daß die Idee der Menschheit ihr vollständig fehlt. Die einzige, über die Schranken des Volkstums hinausgreifende, auch in vieler anderen Beziehung an christliche Anschauungen erinnernde Religion der Buddhisten hat den Gedanken einer gleichsehr zur Wahrheit und Sittlichkeit berufenen Menschheit gefaßt, hat eine Mission über die Volksgrenzen hinaus, aber dies auch nur, weil Religion und Sittlichkeit einen durchgreifend verneinenden Charakter tragen; in dem Bewußtsein von der Nichtigkeit alles Seins schwinden auch die Schranken der Völker als nichtige; aber diese Sittlichkeit will nicht ein geistiges Reich einer sittlichen Wirklichkeit aufbauen, sondern den sittlichen Geist aus aller Wirklichkeit, als einer in sich nichtigen, befreien, auch von dem eigenen persönlichen Dasein.

Das der christlichen Sittlichkeit einen so tief ernsten Hintergrund gebende Bewußtsein von der schuldvollen sittlichen Verderbnis der unerlösten Menschheit hat im Heidentum nur schwankende und selbst trügerische Anklänge. Dem Chinesen ist alle Wirklichkeit gut; das Meer des Lebens ist spiegelglatt, höchstens an seiner Oberfläche von leichten Wellenrungen getrübt, die durch eine kurze Windstille alsbald wieder verwischt werden. Dem Indier ist alles Dasein gleich gut und gleich böse, — gleich gut, insofern alles Wirkliche das göttliche Sein selbst ist, — gleich böse, insofern alles zugleich eine unwahre und unrechtmäßige Selbstentäußerung des einen Brahma, oder, bei den Buddhisten, ein Ausdruck der vollkommenen Nichtigkeit ist. Die Schuld liegt nicht auf dem Menschen, sondern auf Gott und dem Dasein überhaupt; der Mensch leidet unter der Unwahrheit der Wirklichkeit, hat sie aber nicht selbst verschuldet. — Ernster und mit höherer sittlicher Wahrheit erfaßt der Perser das Böse in der Welt. Die Menschheit ist wirklich sittlich verderbt, und ist es durch eine sittliche Schuld, durch einen Abfall von dem Guten, und der Mensch hat sittlich zu kämpfen gegen das Böse und für das Gute. Aber jener Abfall liegt jenseits des menschlichen Thuns und der menschlichen Schuld, liegt in dem Gebiete des Göttlichen selbst. Nicht das vernünftige Geschöpf, nicht der Mensch ist schuldvoll abgefallen, sondern ein Gott; das Göttliche ist selbst in sich entzweit, dem guten Gott tritt von Anfang an der schuldvolle böse gegenüber, und die wirkliche Welt, nicht bloß die sittliche, sondern auch die Natur, ist das Werk beider einander sittlich gegenüberstehenden göttlichen, schöpferischen Mächte. In diesem nicht mehr naturalistischen, sondern sittlichen Dualismus liegt eine viel höhere Wahrheit als in der indischen Einheitslehre, wo die Entzweiung zu einem bloßen Schein, zu einer

Selbsttäuschung, sei es Brahmas, sei es, und folgerichtiger, des Menschen, herabsinkt, und der Mensch hat hier eine viel höhere persönliche sittliche Aufgabe. Aber indem er die Schwere der Schuld von sich auf die Gottheit wirft, fehlt dem sittlichen Dingen doch der rechte Grund und die Wahrheit. — Dem Griechen tritt selbst dieser in seinem Hauptnerv gelähmte Ernst des Persers hinter die in anderer Beziehung höhere Auffassung einer innern Harmonie des Daseins zurück. Was für die christliche Weltanschauung das sittliche Ziel ist, wird da als das der Wirklichkeit bereits unvertilgbar einwohnende Wesen erfasst, also daß das sittliche Thun nur den an sich durchaus fehlerlosen Keim des geistigen Wesens des Menschen zu entfalten hat, um das Höchste zu erringen. Von einem positiven Kampfe gegen eine machtvolle Wirklichkeit des Bösen in dem Menschen haben selbst die am höchsten stehenden Philosophen kein Bewußtsein; und was von solcher Wirklichkeit des Bösen in dem Dasein dem gesunden Gefühl und Urtheil sich aufdrängt, das wird von dem grade bei den geistig Geförderten gesteigerten Selbstgefühl nicht in dem eigenen sittlichen Wesen des Menschen gesucht, sondern jenseits desselben in der Götterwelt, die selbst bei den sittlich zarter fühlenden Dichtern als sittlich befleckt, als Gegenstand gerechter Rüge erscheint, oder jenseits der Götterwelt in dem vernunftlos waltenden Schicksal, — oder in der außergriechischen Menschenwelt, die als barbarisch auch der sittlichen Versunkenheit verfallen ist. — Die bei weitem höchste Auffassung des Sittlichen und der Schuld erscheint bei den germanischen Völkern, deren Weltanschauung sich freilich erst in der christl. Zeit, und nicht unberührt von deren Einflüssen, weiter entwickelte. (10)

§. 7.

Das unnachtete, nur zu einzelnen Lichtpunkten sich erhebende sittliche Bewußtsein der wilden Völker liegt außerhalb der Geschichte;*) das zartere der halbgebildeten Völker, besonders der Peruaner und Mexikaner, von denen jene besonders die gesellschaftliche Sittlichkeit zu einer, freilich einseitigen Blüte entwickelt haben,**) erscheint mehr als machtvolle Sitte, als daß es zu einem klaren Bewußtsein sich herausgebildet hätte. Das sehr bestimmt ins einzelnste und kleinste ausgebildete sittliche Bewußtsein der Chinesen, auch in zahlreichen, zum theil für heilig geltenden Schriften ausgesprochen, ist ohne höhere Ideen, mehr nüchtern-verständig, rein bürgerlich, überwiegend nur auf die äußerliche Zweckmäßigkeit gerichtet. Das Wesen dieser Sittlichkeit ist ein kampfloses sich erhalten in der von anfang an stetig bestehenden Ordnung, bleiben in der rechten Mitte; kein Bewußtsein einer verlorenen Vollkommenheit, keins von einer erst sittlich zu erringenden des Menschengeschlechtes. Voraussetzung ist die ungetrübte Güte der menschlichen Natur, die volle Uebereinstimmung des Ideals und der Wirklichkeit. Nicht geheiligt soll eine unheilige Wirklichkeit werden, sondern das Einzeldasein des Menschen nur nachgebildet werden den reinen mensch-

*) Gesch. des Heident. Bd. I, S. 10 ff., 163 ff. — **) Ebend. 251 ff., 303 ff.

lichen Vorbildern, und eingefügt in die nie ganz zu beirrende, stets sich gleichbleibende gemeinsame Sitte. Der Glanzpunkt chinesischer Sittlichkeit ist der Gehorsam in der Familie und in dem Staate; ihr Grundcharakter ist passives verharren in der stets gleichartigen, ziellosen Bewegung des Ganzen; ein stetiger Pulsschlag, dessen Bedeutung nicht in dem Ziel, sondern in der Bewegung selbst ruht.

Die Chinesen, deren religiöse Anschauungen ein dürftiger, nüchterner, aber klarer und folgerichtiger Naturalismus sind, haben besonders Interesse für sittliche Lebensregeln; die alten Religionsbücher, die Kings, gesammelt und überarbeitet von Kong-fu-tse im 6. Jahrh. vor Chr., enthalten meist eine ins einzelne gehende Moral; ebenso fast alle späteren religiösen, philosoph. und geschichtl. Schriften. (11)

Das Leben des Alls trägt überall, auch in seiner geistigen Seite, Naturcharakter; keine Geschichte mit einem durch das sittliche Thun zu erringenden geistigen Ziele, sondern nur Naturverlauf mit stets gleichbleibendem, in steter, gleicher Wiederholung sich bethätigendem Charakter; die Sittlichkeit schaut nicht vorwärts, sondern nur rückwärts, auf das, was gewesen ist und immer so bleiben soll, und alles bessernde Thun in Beziehung auf eine etwa verschlimmerte Gegenwart ist bloße Rückkehr zu dem besseren Früheren. Statt eines Fortschrittes ist des sittlichen Strebens Ziel immer nur Erhaltung oder Rückkehr zu dem Vergangenen. Kein Ideales ist erst zu erreichen, sondern ist schon dagewesen und eigentlich, mit wenig Trübungen, immer da; die Menschheit ist von anfang an ohne Geschichte und ohne Entwicklung schon vollkommen; die Sittlichkeit will nie etwas noch nicht dagewesenes schaffen, höchstens eine leichte, aber nie bis auf den Grund gehende Störung heilen. Gut ist nicht, was erst werden soll, sondern was von anfang an schon ist; das höchste Gut ist nicht Ziel und Zweck, sondern ist das ewig seiende selbst; der Mensch hat und genießt es als gegebenes von anfang an; es ist das Paradies, in welches er von Natur schon gesetzt ist und welches er eigentlich nie verloren hat, höchstens daß einige Dornen und Disteln zwischeneingewachsen sind, die jedoch das paradiesische Leben im „Reiche des Himmels“ dem Menschen nur etwas unbequemer machen, ihn aber nicht daraus vertreiben, und mit leichter Mühe auszurotten sind. Der Strom der Weltgeschichte strömt von selbst ohne Zuthun des Menschen; der Mensch hat einfach demselben sich hinzugeben, in die ewig sich gleichbleibende Ordnung sich widerstandslos einzufügen, in das stets gleichmäßig rollende Uhrwerk als unbedingt der Bewegung folgendes Rad sich einzureihen. Die Sittlichkeit hat daher kein hohes Ziel, sondern fordert nur Ruhe und Ordnung und passive Unterwerfung unter das bis ins kleinste bedormmende Staatsgesetz und die ihm gleichgeltende Sitte; nicht gewaltiger Kampf, sondern stilles verharren und arbeiten. Höchstes Vorbild der Sittlichkeit ist der natürliche Himmel mit seiner ewig sich gleichbleibenden, ordnungsmäßigen Bewegung. Wie die wirkliche Welt die gegenseitige Durchdringung der beiden Urprincipien, des Himmels und der Erde, das Gleichgewicht und die Mitte zwischen beiden ist: so besteht auch die Sittlichkeit in dem bewahren des Gleichgewichts, dem innehalten der rechten Mitte; der Mittelweg ist stets der beste. Die Sittenlehre ist daher durchaus nicht schroff und hart, sie strebt nicht nach hohen, über die Wirklichkeit hinausliegenden Idealen, ist von mildem, weichem Wesen, nüchtern, praktisch, gemäßigt, ohne hohe Erhebung; sie fordert

vom Menschen fast nichts, was ihm schwer werden könnte, was viel Entsaugung forderte; er braucht nicht sein natürliches Wesen abzustreifen, hat nur Maß zu halten in allen Dingen. Der Mensch, natürlich nur der Chinese, ist daher auch immer von Natur schon befähigt, alle Forderungen der Sittlichkeit vollkommen zu erfüllen, und es gibt daher auch schlechtthin vollkommene, sündenreine Menschen. Die Tugend ist leicht zu vollbringen, denn sie ist der natürliche Ausdruck des Seelenlebens und hat kein in dem Herzen wurzelndes Böse zu bekämpfen, hat auch keine wirkliche Feindschaft in der Welt gegen sich; sie erweckt nicht Haß, sondern überall Liebe, Achtung und Ehre, denn die Menschheit ist ja im großen und ganzen gut; das wirklich Böse ist immer nur Ausnahme; die Pforte ist weit und der Weg ist breit, der zum Leben führt, und viele sind ihrer, die darauf wandeln.

Als ein bloßer Ausdruck der allgemeinen, natürlichen Weltordnung steht die Sittlichkeit in unmittelbarer Verbindung mit dem Naturverlauf. Das innehalten der rechten Mitte erhält das Gleichgewicht in dem All, und jede Störung desselben durch die Sünde fällt in der ganzen Natur wieder und bewirkt unmittelbar Störungen in derselben, besonders wenn der sündigende der Stellvertreter des Himmels, der Kaiser, ist, der zur Darstellung des sittlichen Ideals, des Tugendvorbildes, von amtenwegen berufen ist. Dürre, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Pest u. dgl. sind nicht sowol positiv verhängte Strafen eines persönlich waltenden Gottes, als vielmehr unmittelbare, natürliche Wirkungen der Sünden des Kaisers und des ihm nachahmenden Volkes. Statt eines geschichtlichen Zusammenhanges und einer geschichtlichen Wirkung der Sünde auf die kommenden Geschlechter, wie in der christlichen Weltanschauung, ist hier ein natürlicher Zusammenhang und eine natürliche Wirkung der Sünde auf die gegenwärtige Natur und das gegenwärtige Geschlecht. Diese naturalistische Parallele zu der christlichen Lehre von der Erbsünde hat eine tief ernste Bedeutung. Der Mensch hat es in dem sittlichen Handeln nicht bloß mit sich zu thun, sondern mit dem Weltganzen; er stört sündigend die Ordnung und den Einklang des Daseins überhaupt; jede Sünde ist ein Frevel gegen das All, darum auch gegen dessen höchste Erscheinung, das Reich der Mitte; alle Sünden sind Verbrechen, alle sind gemeinschädlich; in China leidet durch die Sünde die Natur, nach christlicher Weltanschauung die Geschichte.

Der Mittelpunkt des sittlichen Lebens ist die Familie; in ihr offenbart sich unmittelbar das Gottesleben, welches in dem Gegensatze des Männlichen, Activen, und des Weiblichen, Passiven, der Himmeskraft und des Erdstoffes, und in der Einigung der beiden besteht. Das Familienleben ist ein lebendiger Gottesdienst, und die Familienpflichten sind die höchsten, alle andern unbedingt überragenden; dem Gehorsam der Kinder gegen die Eltern muß aller andere Gehorsam weichen. Was der Himmel für die Welt ist, das ist der Vater für die Kinder, und die Ehrfurcht gegen die Eltern ist eine religiöse Tugend. Die Ehe ist darum eine sittliche Pflicht, welcher kein Tugendhafter sich entziehen darf; der EheLOSE zerstört die Reihe der Familie und frevelt an seinen Ahnen.

Die volle Verwirklichung der Sittlichkeit aber erscheint im Staate, der die nach allen Seiten ausgebildete Familie ist. Der Kaiser, als Sohn und Stellvertreter des Himmels, nicht nach Willkür, sondern nach den ewig geltenden himmlischen Gesetzen regierend, ist der Vater und Erzieher des Volkes, nicht bloß das Recht schützend, sondern auch als Vorbild der Tugend die

Sittlichkeit des Volkes leitend und bewarend. In China ist Alles Staat und der Staat ist Alles; er ist das große Meer, in welches alle Ströme des Geisteslebens münden, und auch die Sittlichkeit steht schlechterdings unter der Vormundschaft des Staats. Nicht als Mensch, sondern nur als Staatsbürger und Familienglied hat der Chinese ein sittliches Leben; im Gehorsam gegen die Gesetze des Staats vollbringt sich alle Sittlichkeit; zwischen bürgerlichem und sittlichem Gesetz besteht keine Unterscheidung.*)

§. 8.

Die Indier, die brahmanischen wie die buddhistischen, fassen auf Grund ihres folgerecht durchgeführten Pantheismus die Sittlichkeit wesentlich negativ. Alle endliche Wirklichkeit, vor allem die der menschlichen Persönlichkeit, ist nichtig, unwahr, unberechtigt, entweder weil sie, bei den Brahmanen, nur die sich selbst entfremdete Gottheit ist, oder weil, bei den Buddhisten, das Wesen alles Seienden überhaupt die Nichtigkeit ist; daher der Grundcharakter der Sittlichkeit die Selbstverleugung, die Weltentzagung, passives dulden statt schaffender That. Das sittliche Ziel, das höchste Gut, ist kein persönlicher Besitz, sondern das aufgeben der Persönlichkeit an das unpersönliche göttliche Sein oder an die Nichtigkeit. Kein verwirklichen und kein gestalten eines auf der Persönlichkeit ruhenden sittlichen Reiches, nicht einmal ein bewahren der bestehenden Wirklichkeit, sondern ein auflösen derselben. Alle Wirklichkeit, insofern sie endliche Gestaltung ist, ist böse, nicht durch Schuld des Menschen, sondern durch ihr Wesen von anfang an; und keine andere Erlösung als ihre Vernichtung. Während aber in der rein pantheistischen Brahmanenlehre der Gedanke der Entfaltung der Welt aus Gott doch auch in dem Dasein eine göttliche, also beziehungsweise gute Grundlage anerkennen und die aus Gott ausgeflossene Menschheit je nach den verschiedenen Entfernungen von dem göttlichen Urquell in verschiedenen Graden dieser göttlichen Substanz theilhaftig sein läßt, — die Kasten-Unterschiede, — hebt die Lehre der Buddhisten mit dem göttlichen Urbrahma auch diese concentrischen Kreise um den entgöttlichten Mittelpunkt auf und fordert gleiche schlechthin weltensagende Sittlichkeit von allen Menschen, selbst über die Schranken des Volkes hinausschreitend, und verwandelt die bei den Brahmanen als Gipfelpunkt der frommen Sittlichkeit erscheinende positive Selbstqual in ein auf hoffnungslosem Schmerz über die Nichtigkeit alles Seienden ruhendes stilles, entsagendes dulden.**)

Die brahmanischen Indier haben in den Gesetzbüchern alte und reichhaltige Sammlungen von sittlichen Lehren. Den Beden fast gleich geschätzt und

*) Die weitere Durchführung u. Begründung s. a. a. D. Bb. II, S. 121—208. —

**) A. a. D. II, S. 230 ff., 305—332; 353—380; 388 ff.; 454—513; 520—597.

auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, ist das Gesetzbuch des Manu, dessen Bestandtheile sehr verschiedenen Zeiten angehören, die letzten aber bestimmt noch vor das 4. Jahrhundert v. Chr. fallen; die eigentlich sittlichen Vorschriften sind noch ungetrennt von den religiösen und bürgerlichen. Auch die Veden und die spätern philosophischen und gesetzlichen Schriften enthalten viel Moralisches.

Im Gegensatz zu dem chinesischen Natur-Dualismus von der Natur-Einheit als dem Göttlichen ausgehend, betrachtet der Brahmane die wirkliche Welt nur als eine weder nothwendige, noch eigentlich rechtmäßige, sondern als eine mehr traumartige Entäusserung des Urbrahma, die nach einem in sich zwecklosen Besuchen wieder in jenes zurückgenommen wird. Die Sittlichkeit hat also keinen positiven Zweck, sondern trachtet vielmehr darnach, aus dem Einzelsein hinauszugelangen, die Persönlichkeit in das Unpersönliche aufgehen zu lassen. Das persönliche Fortbestehen in der Seelenwanderung ist Strafe, nicht Lohn. Die bestehende Wirklichkeit ist nicht, wie in China, als solche gut, sondern als Einzelsein böse, und nur in ihrer allgemeinen göttlichen Substanz gut; nur diese, nicht jene darf festgehalten werden. Das sittliche Subject ist nicht der Mensch an sich; es gibt gar keine einige Menschheit, sondern nur verschiedene engere oder weitere Kreise um den göttlichen Mittelpunkt, geistig und sittlich von Natur wesentlich verschiedene Menschenklassen, von denen die untersten aber noch niedriger stehen als manche Thiere und zum sittlichen Leben schlechthin unfähig sind; ihnen die Veden oder die Gesetze zu lehren, ist ein der tiefsten Hölle würdiges Verbrechen. Nur die drei höchsten Kasten sind der Erkenntnis der Wahrheit und damit auch der Sittlichkeit fähig. Aber auch für sie sind die sittlichen Aufgaben und Kräfte sehr verschieden, und der Indier spricht nicht von sittlichen Pflichten des Menschen, sondern immer nur von den Pflichten der Kasten. Des Vaigja höchstes Gut ist der Reichthum, seine Tugend ist fleißiges erwerben; des Katrija höchstes Gut ist die Macht, und seine höchste Tugend die Tapferkeit; und nur der Brahmane ist der höchsten Sittlichkeit fähig; aber diese richtet sich nicht bildend und schaffend auf die Wirklichkeit, sondern verachtend und entsagend von derselben ab, nicht aber, um die freie, selbstbewusste Persönlichkeit der Natur gegenüber geltendzumachen, sondern um den persönlichen Geist als unberechtigt in das Unpersönliche zurückzuführen. Höchste Tugend ist verzichten, nicht etwa bloß auf sinnlichen Genuß, auf irdisches Wohlfühlen, sondern auf die eigene selbstbewusste Persönlichkeit; und der Gipfelpunkt dieser Sittlichkeit ist darum die durch methodische Selbstqual angestrebte Selbstvernichtung, damit Brahma allein sei. Höchstes Gut des wahren Menschen, d. h. des Brahmanen, ist einswerden mit Brahma, nicht in dem Sinne einer sittlichen Lebensgemeinschaft des persönlichen Geistes mit dem persönlichen Gott, sondern als ein auflösen des an sich unberechtigten persönlichen Geistes in das Allgemeine, Unpersönliche. Was jetzt schon die Zusammenfassung aller Weisheit ist, zu wissen: „ich bin Brahma“, das wird zur vollen Wahrheit durch das aufheben des Ich in das Brahma; das Ziel der Sittlichkeit ist: „Brahma allein ist, nicht ich“; und wie der Mensch schon jetzt im tiefsten Schlafe, wo er von der Welt und von sich nichts weiß, der Gottheit näher ist als im Wachen: so ist der Tugend Ziel das völlige entschlafen des persönlichen Geistes, das Verdrunken des Thantropfens, der auf dem Lotosblatte zittert. Das Festhalten der Persönlichkeit ist das Wesen alles Bösen. Nichts kann und darf bleibend bestehen als die einige Gottheit, die nichts anderes buldet als sich selbst, und für welche alles Dasein der Welt höchstens nur ein

Traumbild, eine vorübergehende Verirrung ist; — für den tiefer erkennenden freilich ist die Welt überhaupt nur eine falsche Einbildung des thörichtsten Menschen und besteht gar nicht. Die Chinesen wollen in der Sittlichkeit das Bestehende nur erhalten, die höheren Völker wollen es zu einer geistigeren Wirklichkeit gestalten, die Indier wollen es ins Nichtsein auflösen. Die westasiatischen Völker haben die Wahrheit in der Zukunft und sehnen sich hoffend und sittlich ringend nach einer bessern Wirklichkeit, als die Gegenwart bietet; die Indier blicken schmerzvoll in die Gegenwart, gleichgültig in die Zukunft, mit Befriedigung allein in die Vergangenheit, wo noch nichts anderes war als das einige Brahma, und in die Zukunft, die zu dieser Vergangenheit einfach zurückkehrt. Der Chineser wirkt für die Gegenwart, die höheren Völker für die Zukunft; die Indier wirken gar nicht, sondern dulden und sterben; sie wollen nicht den freien sittlichen Geist in die Wirklichkeit hineinbilden, sondern ihn aus ihr herausziehen, nicht die Wirklichkeit durch den Geist verklären, sondern diesen aus ihr erlösen. Die indische Sittlichkeit ist weniger ein Schaffen als ein Opfern, und fällt darum wesentlich mit dem Kultus zusammen, als dessen Gipfelpunkt die zu voller Vernichtung des persönlichen Daseins steigende Selbstpeinigung zu betrachten ist. Den Weg, den die Welt aus dem Urwesen herausgemacht hat, muß sie wieder zurückmachen; die Natur vollbringt dies selbst durch den Tod; der Mensch vollbringt es in seiner sittlich-frommen Selbstvernichtung. Was für die Natur das natürliche Ziel ist, das ist für den Menschen sittlicher Zweck. Wie Brahma sich aus seiner reinen, durchsichtigen Einheit zur Welt der Vielheit entfaltete, so soll sich der Mensch aus seinem vereinzelter Dasein wieder in die Einheit zurückfalten; der Mensch, des weltlichen Daseins höchste Blüte, soll aus der Zerstreuung Brahmas in der Welt wieder zu der Einheit zurückkehren, sein Sonderdasein aufopfern. Absterben soll der Mensch, nicht etwa der Sünde oder nur der Sinnlichkeit, sondern sich selbst, soll aufhören wirkliche Persönlichkeit zu sein, verzichten auf jedes Gefühl, auf jeden Willen, auf jeden Gedanken, der irgend etwas anderes enthält als das eine Brahma. Die grausamen Selbstpeinigungen der Indier sind nicht Buße für Sünden, sondern höchste Tugendübungen der Heiligen. Ein lebendiges Schuldbewußtsein hat der Indier gar nicht; das Böse des Daseins ist nicht seine, überhaupt nicht des Menschen Schuld. Alles, was ist und geschieht, ist unmittelbar Brahmas That. Das Böse haftet zwar von Natur an allem Dasein, aber dem Menschen ist es nicht zuzurechnen, und eine andere Erlösung von demselben giebt es nicht, als die Vernichtung des endlichen, auch des eignen Seins. Die ganze Sittlichkeit trägt verneinenden Charakter; der wahrhaft erkennende braucht nicht bloß keine positiven Werke zu thun, sondern er thut sie grundsätzlich nicht, weil sie nur dem Bereiche der Thorheit angehören.

Für den Menschen, auch insofern er Gegenstand des sittlichen Thuns ist, hat der Indier kein Interesse; höhere Liebe hat er für die Natur, die der Naturgottheit näher steht und der engste Kreis um den göttlichen Mittelpunkt ist. In der Natur sieht er seine Mutter, er liebt sie ehrfurchtsvoll als die nächste und ungetrübteste Offenbarung Bramahs. Derselbe Indier, der einen Pariah gefühllos verschmachten sehen kann, ohne nur eine Hand helfend nach ihm auszustrecken, scheut sich, als schwere Sünde, einen Grashalm zu brechen oder eine Mücke zu verschlucken; ein Brahmane soll auch keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen. — Die Ehe und das Familienleben überhaupt kann nur eine Durchgangsstufe für die noch sittlich ungereiften sein; der zur Erkenntnis hin-

durchgedrungenen Brahmane muß Vater und Mutter, Weib und Kind verlassen und, der Welt und sich selber abgestorben, nur noch der einsamen Betrachtung Brahmas leben, jahrelang im Walde auf demselben Punkte stehend, regungslos wie ein Baumstamm, nur die dürftigste Nahrung suchend oder von andern empfangend; alles endliche muß ihm vollkommen gleichgiltig geworden sein, bis er, einer Pflanze gleich fortlebend, hinsiehend den ersehnten Tod erreicht. Für die Gesellschaft und den Staat kann nur der den niedrigeren Kasten angehörige noch Interesse haben, den Brahmanen selbst berührt dies nicht, und höher als der muthige Held und als der eifrig waltende Fürst ist der die Krone mit dem Einsiedlerleben vertauschende.

2. Merkwürdiger noch ist das sittliche Bewußtsein der Buddhisten, deren weltgeschichtlich wichtige Religion, eine Abzweigung der brahmanischen, begründet wurde von dem indischen Königssohne Sakjamuni im 6. Jahrh. vor Chr., die einzige heidnische Religion, die über die Volksgrenzen hinaus Mission trieb, und in wenig Jahrhunderten in ganz Mittel-, Süd- und Ost-Asien bis nach Japan sich verbreitete. Die heiligen Schriften der Buddhisten sind überwiegend moralischen Inhalts, denn die Religion geht hier fast ganz in die Moral auf.

Ist bei den Brahmanen Grund und Wesen alles Seins das eine schlecht-hin bestimmungslose und inhaltlose Urbrahma, so geht der Buddhismus einen Schritt weiter, und erklärt diesen bestimmungslosen, leeren Urgrund für das Nichtsein selbst. Alles ist aus dem Nichtsein; darum ist das Nichtsein der Inhalt und das Wesen alles Seienden, darum ist alles Wirkliche in sich nichtig und hat seine Wahrheit nur darin, daß es wieder zugrundegeht. Wie der Anfang, so ist auch der Zweck alles Seienden, also auch des Menschen und seines sittlichen Strebens, das Nichtsein. Alles ist eitel im Himmel und auf Erden, und Himmel und Erde selbst sind eitel, und auf den Trümmern der zusammenbrechenden Welt thront ewigbleibend nur das Nichtsein. Das Sittliche dieser atheistischen Religion liegt darin, daß der Buddhist mit dem trostlosen Gedanken auch wahrhaft Ernst macht und, im schneidenden Gegensatz mit dem in Weltgenuß versenkten neuern Atheismus, dem Menschen die gottverlassene Welt auch als solche darstellt und ihm allen Genuß derselben versagt, daß er an ihr keine Freude hat, sondern den tiefen Schmerz über alles Dasein zur Grundlage aller Sittlichkeit macht. Der Buddhist wird sich in vollem Maße bewußt, was es auf sich hat, die Natur über den Geist zu setzen, Gott nur in der Natur und in der Welt überhaupt zu suchen. Da er es nicht vermag, den persönlichen Gott zu erfassen, so verschmäht er den unpersönlichen Naturgott und will lieber ohne Gott in der Welt leben, nun aber auch als solcher, der keine Hoffnung hat. Der Buddhismus in seiner reinen Gestalt ist eine Religion der Verzweiflung, und seine Sittenlehre entspricht diesem Charakter und ist von der brahmanischen wesentlich verschieden. Hier entfaltet sich kein göttliches Urbrahma zu einer Welt; darum haben auch die verschiedenen Naturstufen der Menschheit keinen Sinn mehr; kein Mensch steht von Natur der Gottheit näher als der andere, alle Menschen sind einander gleich; keine Verästelung eines göttlichen Urkeims nach Pflanzenart, sondern ein sich gleichartiges Sandmeer. Ist bei den Brahmanen die sittliche Freiheit dadurch wesentlich beschränkt, ja bei der folgerichtigeren Lehre aufgehoben, daß das Brahma allein alles in allem wirkt, so besteht solche Schranke für den Buddhisten nicht. Keine Gottheit greift mit zwingender Macht in das menschliche Thun ein. Aber das

sittliche Streben hat keine Wirklichkeit als höchstes Gut zum Ziel; das letzte Ziel ist die Vernichtung; und dieser Gedanke wird hier viel tiefer und schmerzvoller gefaßt als bei den Brahmanen. Geht bei diesen der Mensch und alle Welt in das eine göttliche Sein auf, so gehen sie bei den Buddhisten in die völlige Vernichtung unter; das Ziel alles Lebens und Strebens ist das spurlose Verlöschen, Nirvana. Der Buddhist strebt nicht, sondern er duldet den alles fühlende Dasein durchziehenden Schmerz der innern Nichtigkeit. Die ganze Weltgeschichte ist ein großes Trauerspiel; in tiefem Schmerze windet alles Lebendige sich, bis es dem Tode erliegt, und das Bewußtsein dieses Schmerzes ist der Anfang und das Ende aller Weisheit. Vor diesem Mittelpunkt aller Weisheit, — der Erkenntnis des vierfachen Elendes als Wesens der Welt: Geburt, Alter, Krankheit, Tod, — treten alle andern Fragen zurück. Alles Wirkliche ist eitel, ist unvernünftig; davon geht alle Sittlichkeit aus. Darum soll der Mensch sich losreißen von aller Liebe zu dem wirklichen Dasein, verzichten auf alle irdische Lust; das Gefühl, das dem Weisen ziemt, ist nur das des Schmerzes und des Mitleids. Für ein positives, sittliches Handeln, welches eine Wirklichkeit schaffen will, ist hier kein Raum; der Mensch strebt nur, aus dieser Welt des Schmerzes sich hinauszuringen, denn das Elend ist das Wesen der Welt, und alle sittliche Weisheit besteht in dem möglichsten abstreifen aller Anhänglichkeit an dieselbe. In der des Göttlichen entleerten Welt fühlt sich der Mensch heimatlos, findet in ihr keine Ruhe und keine Befriedigung; seine Zukunft ist die Vernichtung, seine Gegenwart das verzichten auf alle Freude. Die Weltentsagung des Brahmanen ist mehr activ, männlich, denn durch die Abstreifung des endlichen Seins geht er in das Brahma auf. Die Weltentsagung des Buddhisten ist mehr passiv, weiblich, sie schreitet nicht zu positiver Selbstmarter und zu wirklicher Selbsttödtung fort, sondern der Buddhist harret still duldend, erträgt das Elend des Lebens in stummem Schmerze und wartet, bis das Dasein zerfällt; eine stille, sanfte Trauer ist der Charakter dieser Weltentsagung, denn der Gedanke des leeren Nichtseins kann zu keiner männlichen That begeistern; und der Schmerz des Daseins soll nicht noch durch eigene That erhöht werden. Verachten nur soll der Mensch die Welt, nicht weil er sie mit einer besseren, sündenlosen vergleicht, sondern weil das Böse und das Elend von ihr unzertrennlich sind. Von aller Welt geschieden, als heimatloser Wanderer oder als Einsiedler im Walde oder in der Einöde soll der Fromme leben, im Bettlergewande, alles Schmuckes beraubt, ohne allen Besitz, völlig vereinsamt, gleichgiltig gegen Freude und Schmerz, abgestorben allen Gemütsbewegungen. Die Ehe, weil neues Dasein erzeugend, ist an sich vom Uebel und ist dem Frommen schlechterdings versagt; die Familienbände gelten ihm nichts und sinnlicher Genuß ist ihm eine Thorheit. Solche Entsagung fordert die älteste, reine Buddhalehre von allen Menschen, und es ist nur eine Abschwächung späterer Zeit, wenn zugestanden wurde, daß nicht alle dieses geistliche Leben zu führen brauchten, sondern ein Theil des Volkes sich mit geringerer Strenge begnügen dürfte.

Positive Gebote kennt die buddhistische Sittenlehre nur wenig, fast alle sind verneinend; die Tugend besteht wesentlich im unterlassen; „du sollst nicht“, ist der fast durchgängige Anfang der Gebote; alle wollen nur ein sichversenken des Geistes in das Dasein abwenden, weltliche Lust versagen, nicht eine sittliche Wirklichkeit schaffen, in Beziehung auf andere lebende Wesen aber, Menschen wie Thiere, alle Vermehrung des an sich schon so machtvollen Elendes verhüten.

Daher geht hier mit größter Weltverachtung Hand in Hand die höchste Milde gegen alle lebenden Wesen; keins darf gequält oder gar getödtet werden; und um eines andern Wesens Schmerz zu erleichtern, soll der Mensch lieber selbst denselben ertragen. So sind die Buddhisten thatsächlich das mildeste Volk des Heidentums geworden; aber ihre Milde ist nicht sowol ein Ausdruck der thatkräftigen Liebe als vielmehr nur des Mitleidens, ist nur zurückhaltend, schonend, nicht schaffend. Das stumme geduldige Ertragen des Schmerzes, die völlige Gleichgiltigkeit gegen Freude und Leid ist nicht der heldenmüthige Stolz einer sich stark fühlenden Persönlichkeit, sondern das weibliche, verzichtende dulden eines durch den Schmerz gebrochenen Herzens. (12)

§. 9.

Das sittliche Bewußtsein der Aegyptier und der semitischen Völker, besonders der Assyrier und Babylonier, ist uns bis jetzt nur sehr unvollkommen und bruchstückweise bekannt, so daß eine ganz bestimmte Charakterzeichnung desselben noch nicht möglich ist. So viel scheint sicher bekundet zu sein, daß bei diesen Völkern, die den Uebergang aus dem naturalistischen Ost-Asien zu den das Göttliche als persönlichen Geist erfassenden westlichen Völkern bilden, sowol die sittlichen Grundlagen, als das Wesen des sittlichen Subjectes und der sittlichen Aufgabe in höherer, geistigerer, die Persönlichkeit mehr zur Geltung bringenden Weise erfaßt werden als bei den früheren Völkern. Der pantheistisch-naturalistische Charakter der religiösen und sittlichen Weltanschauung ist überwunden und eine moralisch-dualistische ringt sich immer bestimmter hervor. Die Sittlichkeit geht aus dem bloßen erhalten und beharren der Chinesen und aus dem entsagen der Indier in den Kampf gegen das einst zu überwindende, übermenschlich entsprungene, aber nicht ausschließlich geltende Böse über.

1. Aegypten steht auf der Grenzscheide der naturalistischen und der persönlich-geistigen Weltanschauung; das Göttliche ist zwar zunächst und ursprünglich noch reine Naturmacht, ringt sich aber zur geistigen Persönlichkeit hinauf, und diese ist auch bei dem Menschen anerkannt; bei den semitischen Völkern tritt dies Bewußtsein noch bestimmter auf. Die Voraussetzung des Sittlichen ist nicht mehr das vollkommene und stetige Gutssein des Daseins, wie bei den Chinesen, oder das wesentliche Bösesein desselben, wie bei den Indiern, sondern ein innerer sittlicher Gegensatz des Daseins. Den persönlich gewordenen guten Göttern tritt das Böse als ein von ihnen verschiedenes göttliches Sein gegenüber, welches zunächst weniger geistig ist, mehr den Naturcharakter ausdrückt; und der Mensch ist mit seinem sittlichen Streben inmitten dieses Gegensatzes gestellt, hat für das göttliche Gute und gegen das nicht weniger göttliche Böse sich zu entscheiden. So wird das sittliche Subject bei dem Kampfe des in der Welt waltenden Widerspruchs selbständiger und freier als bei den rein naturalistischen Völkern; seine sittliche Aufgabe wird eine bei weitem ernstere, schwerere, tritt viel gewaltiger an die persönliche Selbstentscheidung heran. Es haben daher diese Völker auch großartigere, weltgeschicht-

liche Charaktere erzeugt als die früheren, sind weltgeschichtlich kämpfende Völker geworden. Des kämpfenden Strebens Ziel aber ist der dereinstige Sieg des Guten über das Böse durch den persönlichen Geist, welcher nicht aufgelöst wird in ein allgemeines, unpersönliches Natursein, sondern über das bloße Natursein siegend auch seine Persönlichkeit bewahrt.

Anderes aber bekundet sich dieses Hervorbrechen des persönlichen Geistes und seiner sittlichen Aufgabe bei den Aegyptern als bei den semitischen Völkern. Bei jenen ist das persönliche Wesen des sittlichen Geistes zuerst zum vollen Bewußtsein gekommen. Der Geist ist etwas anderes als die Natur und höher als diese, nicht zur Knechtschaft unter sie bestimmt, sondern zur eigenen, freien, sittlichen Selbstbestimmung und zu persönlicher Unsterblichkeit, gegenüber der von dem Tode durchwalteten Natur. Aber dieser Gegensatz des sittlichen, persönlichen Geistes gegen die Natur vollbringt sich in dem irdischen Leben noch nicht zum Siege. Wie Osiris dem bösen Typhon unterliegt, so muß der Mensch zuletzt in dem Kampfe der ungeistigen Natur unterliegen, aber nur, um in dem jenseits zum Vollgenuß der geistigen Persönlichkeit zu gelangen. Das Morgenroth der Freiheit des persönlichen Geistes ist in Aegypten angebrochen, aber es wird noch nicht Tag. Nur durch Kampf, durch Leiden und sterben hindurch wird der Geist frei, in der Götterwelt wie in der Menschenwelt. Osiris wird wahrer Herrscher erst in der Unterwelt, dort auch erst der Mensch; nur aus dem Tode keimt das Leben und der Sieg. Auch über des Aegypters sittliches Leben ist ein düsterer Schleier geworfen, ein schwermüthiger Hauch ausgegossen, wie bei den Indiern, aber mit hellerer Hoffnung als dort. Dem Indier ist alles sittliche Leben nur ein schnell vorübergehendes, spurlos verschwindendes Meteor, dem Aegypter ein zwar leidenvolles, aber zum dereinstigen bleibenden Siege der sittlichen Person anschlagendes Kämpfen. Der Mensch hat noch nicht die volle Freiheit und die volle persönliche Geltung, aber er wird sie haben nach dem Tode, wenn er hienieden standhaft kämpft; und er ist sich der vollen, persönlichen Verantwortlichkeit für sein Leben und sein Schicksal nach dem Tode bewußt. Sein persönlich-sittlich Leben verfällt nicht einer allgemein waltenden Naturnothwendigkeit, sondern der persönlichen Entscheidung des ersten persönlichen Siegers über die Natur und über den Tod. Von Osiris, dem Könige in der Unterwelt, wo das wahre Leben erst beginnt, wird des Menschen sittliches Thun gerichtet, abgewogen auf der Wage der Gerechtigkeit. In persönlicher Gemeinschaft mit dem Osiris, lebt der Gerechte glücklich fort. Osiris, der höchste Vertreter der geistigen Gottheit, der Vorgänger und Bürge der Unsterblichkeit, der Erstling unter den Gestorbenen und nach dem Tode Lebenden, ist auch der höchste Vertreter ägyptischer Sittlichkeit, deren Grundcharakter beharrliches Kämpfen um die Gerechtigkeit ist. Die Straußfeder, das Zeichen der Wahrheit und Gerechtigkeit, ist eins der höchsten Ehrenzeichen. — Aber erst in der Unterwelt vollbringt sich die wahre Gerechtigkeit; hier auf Erden walten noch unüberwindlich die bösen Mächte. Darum richtet der Aegypter, im Gegensatz zu dem Chinesen, all seine Liebe und sein Interesse auf das jenseitige Leben. Die Wohnungen der Lebenden waren meist dürftige Hütten, die Wohnungen der Todten sind die Denkmäler höchster Kunst und eines Arbeitseifers ohne gleichen; die Felsengräber und die zu Königsgräbern bestimmten Pyramiden gehören zu den Wundern der alten Welt und tragen der Macht der Zeit. Das Leben der Gegenwart wird wie bei den Indiern geringgeachtet, aber nicht wegen der Nichtigkeit alles Daseins überhaupt,

sondern weil es gemessen wird an einem höheren Leben, welches als höchstes Gut ein hoffnungsreiches sittliches Ziel ist. Erinnerungen an den Tod begleiteten den Aegypter überall, und die Mumien oder die Todtenbilder waren selbst bei festlichen Gastmählern ein gewaltiges *memento mori*. „Die Aegypter, sagt Diodor (I, 51), halten die Zeit dieses Lebens für sehr gering; die Wohnungen des Lebens nennen sie Herbergen, die Gräber aber ewige Wohnungen.“ (13)

2. Die heidnischen semitischen Völker, besonders die Assyrier und Babylonier, stellen sich in Religion und Sittlichkeit ganz auf den Boden des subjectiven Geistes, der Einzelpersönlichkeit. Die allgemeine Einheit des Naturalismus ist ihnen zerronnen, aber die des unendlichen Geistes noch nicht errungen. Der Geist erscheint nur in der Vielheit von Einzelgestaltungen; daher treten diese Völker auch nie als Einheit, sondern immer als Vielheit auf. In der Religion wie in der Sittlichkeit zeigt sich die Losgebundenheit des sich hier zum erstenmal stark und mächtig fühlenden subjectiven Geistes von aller unbedingten objectiven Macht, sei sie Natur oder Geist, eine Ungezogenheit und Unbändigkeit des starken Einzelwillens, kühne Thaten, aber auch gewaltige Wildheit des ungebändigten Willens und der Leidenschaften, ein hoch aufgeregtes Wogen ohne Ziel und Zweck. Der Mensch als persönliches Einzelwesen tritt als das höchstberechtigte in den Vordergrund. Es fehlt der Sittlichkeit an einer festen Grundlage und Regel; der starke Einzelwille durchbricht alle Schranken. Das ist die Aera der großen Helden und der großen Tyrannen und Gottesverächter, von Nimrod, der da anfang, ein Gewaltiger zu werden auf Erden, ein gewaltiger Jäger vor Jehova [Gen. 10, 8], bis Nebukadnezar, der kühn gegen Gott sich erhob. Das im starken Selbstgefühl verwilderte sittliche Bewußtsein zeigt überwiegend den Trotz des starken Subjectes gegenüber aller gegenständlichen Macht, selbst gegen Gott; Grausamkeit und wüste Sinnlichkeit kennzeichnen selbst den Kultus, viel mehr noch als das sittliche Leben. Niniveh und Babylon erreichten in vorchristlicher Zeit den Gipfelpunkt des gottlosen, genussüchtigen, üppigen Lebens. Religion wie Sittlichkeit stehen im schroffsten Gegensatz gegen Indien; das wüste, gewaltsame, tumultuarische duldet kein Gesetz, keine feste Ordnung.

§. 10.

Zu höherem Standpunkte, aber nicht zu höherer Durchbildung als die früheren Völker erheben sich die nur kurze Zeit eine weltgeschichtliche Geltung gewinnenden Perser. Der scharfe Dualismus zweier einander sittlich gegenüberstehenden persönlichen Götter ruft auch die Sittlichkeit zu ernstem sittlichen Kampfe gegen das in dem Bereiche des Göttlichen entsprungene Böse; die sittliche Persönlichkeit tritt viel nachdrücklicher hervor als je vorher; die sittliche Aufgabe wird schwerer, aber hat die sichere Verheißung dereinstiger Bewältigung des Bösen, nicht erst in einem jenseitigen Leben, sondern innerhalb der Geschichte selbst. Die Sittlichkeit hat hier zuerst im Heidentume ein positives Ziel innerhalb der Geschichte, die Verwirklichung eines Reiches des Guten auf Erden; und die Perser sind das einzige heidnische Volk, welches eine bestimmte Prophetie zur Grundlage seines religiös-sittlichen

Strebens macht. Das Wesen persischer Sittlichkeit besteht daher in dem von bestimmter Hoffnung getragenen bewußten Gegenkampfe gegen das in der Welt wie in und an dem Menschen selbst mächtige Böse, welches nach seinem schuldvollen Ursprunge wie nach seinem Ende als eine nicht natürliche, sondern sittliche und durchaus nicht seinfollende Verderbnis erscheint, — in einer beständigen Reinigung des Menschen von allem, was aus dem in alles Dasein eingreifenden Bösen herrührt, im Kampfe gegen die Welt des Angramainyus. Der Mensch tritt mit seinem sittlichen Willen einer machtvoll waltenden Gottheit berechtigt und siegreich gegenüber.

Die Perser, deren eigentliche weltgeschichtliche Bedeutung von Kyros bis Alexander reicht, haben in dieser kurzen Zeit eine wissenschaftlich gereifte Gestaltung ihres religiös-sittlichen Bewußtseins nicht herausbilden können. Die Hauptquelle für dasselbe, der Avesta *), ist an Inhalt und Gedankenentwicklung bei weitem dürftiger als die so reichen und tief sinnigen heiligen Schriften der Indier; dennoch ist die sittliche Gesamtauffassung eine höhere. Die wirkliche Welt, in welcher der Mensch sittlich zu wirken hat, ist nicht mehr das unmittelbare Gottessein selbst, sondern ist wesentlich durch persönliche Gottesthat geworden. Der Geist in seiner persönlichen Wirklichkeit ist nicht mehr eine bloße vorübergehende Erscheinung an dem allein ewigen Naturgrunde, wie in China und Indien, auch nicht mehr gefesselt und gehemt durch die in dem diesseits noch übermächtige Natur, wie in Aegypten, sondern ist bereits die höhere, schaffende Macht über die Natur, obgleich noch nicht vollkommen freier und allein wirkender Schöpfer. Die Welt ist so dem sittlichen Geiste gegenüber nicht mehr ein fremdes, ungleichartiges, sondern tritt ihm als Geisteswerk befreundet entgegen; der Mensch beginnt sich in der Welt heimisch zu fühlen, und verlegt daher das Ziel seines sittlichen Strebens nicht mehr bloß in ein jenseits, sondern faßt es als ein weltgeschichtlich zu erringendes. Dieses Ziel des sittlichen Strebens ist aber nicht durch bloße, einfache, natürliche Fortentwicklung des Menschen zu erreichen, sondern durch steten und ersten Kampf gegen das positiv vorhandene Böse. Das Böse ist nicht mehr wie bei den Buddhisten und zum theil schon bei den Brahmanen die Substanz der Welt, haftet nicht an der Natur des Daseins als von ihr unzertrennlich, sondern ist erst durch sittliche Schuld des persönlichen Geistes geworden, ist ein verschuldeter Abfall von dem ursprünglich Guten. Das ist ein an die christliche Weltanschauung sich annähernder Gedanke, wie er uns in der bisherigen Entwicklung noch nicht in gleicher Stärke entgegengetreten ist. Der Gedanke der natürlichen Nothwendigkeit des Bösen durchschneidet den Nerv des sittlich Bösen; die Chinesen theilen diesen Gedanken nur darum nicht, weil sie das Böse überhaupt nur ganz oberflächlich fassen; die Indier fassen es bei weitem tiefer und ernster, aber erkennen nicht die sittliche Wurzel desselben; bei den Persern ist alles Böse nur durch persönliche That. Aber diese That ist nicht eine geschichtliche, sondern eine vorgegeschichtliche, nicht eine menschliche, sondern göttliche. Doch nicht die einige Gottheit an sich kann das Böse thun, wie bei dem indischen Brahma gedacht wird, sondern der gute Gott, Ahura =

*) Uebersetzt v. Spiegel, 1852, 59, 2 B.

Mazda, bleibt von allem Bösen unberührt; es ist ein anderer gleich ihm persönlicher Gott, welcher sich in freier Selbstentscheidung für das Böse entschied, seine Welt in die des Ahura-Mazda hineinverflocht und mit allem wirklichen Bösen, dessen Urquell er ist, in Verbindung steht, Angra-mainyus, d. h. „der böse gesinnte“, Urheber des Todes, der Lüge, aller Unreinheit und aller schädlichen Geschöpfe, der Geist, der das Gute stets verneint.

Obgleich hiernach der Mensch die Schuld der bösen Wirklichkeit von sich auf die Götterwelt abgewälzt hat, so erfaßt er diesem Bösen gegenüber doch auch seine sittliche Bedeutung und Aufgabe schärfer als bei den früheren Völkern. Der von dem guten Gott gut geschaffene Mensch ist mit voller persönlicher Freiheit inmitten dieses sittlichen Gegensatzes gestellt, und hat nun die von ihm auch wirklich zu vollbringende sittliche Aufgabe, in immer engere Gemeinschaft mit Ahura-Mazda zu treten, und den Angra-mainyus und alle seine Werke zu bekämpfen. Die Sittlichkeit ist ein Kampf, und ruht nicht auf bloßen natürlichen Gefühlen und Trieben, sondern auf dem bestimmten Bewußtsein von dem heiligen Willen des guten Gottes, auf dem den Menschen ausdrücklich geoffenbarten Worte. Dadurch ist aller Naturcharakter von dem Sittlichen abgestreift, und dasselbe in das rein geistige Gebiet gesetzt, und zugleich ist die subjective Willkür der semitischen Völker überwunden, und für das Sittliche ein objectives, rein geistig aufzunehmendes Gesetz gewonnen. Das geoffenbarte heilige Wort ist die mächtigste Waffe gegen Angra-mainyus. — Dieser sittliche Kampf ist ein viel kräftigerer als in Aegypten, denn er ist sich des einstigen Sieges auch für die geschichtliche Welt in freudiger Hoffnung bewußt. Der Aegypter hat seinen Gott, der zugleich sein sittliches Vorbild ist, als einen für die gegenwärtige Welt überwundenen, in der Unterwelt; der Perser ist zum muthigen Nittkämpfen mit dem beharrlich gegen das Böse kämpfenden und demselben auch für die Jetztwelt nicht unterliegenden Ahura-Mazda berufen. Der Perser weiß sich als einen Gottesstreiter und sehnt sich nicht trauernd nach der Unterwelt; er hat in seinem sittlichen Ringen ein hohes Object, einen Gott und seine Schöpfung, zu bekämpfen, — ein hohes Ziel: Erlösung der Welt von dem Bösen, — eine hohe Zuversicht zu dem Siege, denn einst kommt der Erretter, Oschshang (Oschsiosch, d. h. der Helfer), der den Sieg vollendet. Es ist nicht zufällig, daß die Perser, die gegen fremde Religionen, besonders gegen allen sinnlichen Vilderdienst feindselig auftraten, stets eine hohe Achtung gegen die Juden bewiesen, in deren höherer Gottes-Idee ihnen doch etwas verwandtes entgegentrat.

Der religiösen Voraussetzung entsprechend trägt die persische Sittlichkeit zunächst verneinenden Charakter, aber in völlig anderer Weise als bei den Indiern. Während letztere sich gegen das Dasein, besonders gegen das persönliche Wesen des Menschen richten, richtet sich die persische Sittlichkeit, in vollstem Bewußtsein von Geltung der Persönlichkeit, verneinend gegen alles, was der Welt des Angra-mainyus angehört. Reinigung von allem, was wirklich oder auch nur symbolisch mit dem Bösen, dem Tode, der Fäulnis in Berührung ist, Tödtung von giftigen und schädlichen Thieren und dgl. sind nicht bloß sittliche Forderung, sondern selbst Kultushandlungen, und der Avesta beschäftigt sich sehr gelegentlich mit genauen Vorschriften hierüber.

Aber auch die positive Seite des sittlichen Lebens ist in dem sittlichen Bewußtsein der Perser viel höher ausgebildet als bei den früheren Völkern. Die Perser errangen sich bei ihren Zeitgenossen den Ruf hohen sittlichen Ernstes, gegen-

über der Heppigkeit der semitischen Völker. Sie waren ein sehr rühriges, thatkräftiges Volk; Trägheit stammt von Angra-mainyus; Arbeit, besonders Ackerbau, Landesverbesserung u. ist Gesetz des guten Gottes und heilige Pflicht; das ist ähnlich wie in der chinesischen Sittlichkeit, aber aus einem andern Grunde; die Chinesen arbeiten für die Gegenwart, die Perser für die Zukunft. — Die sittliche Beziehung zu andern Menschen ist zart und edel; hohe Achtung der Persönlichkeit in jeder Beziehung ist die Grundlage der gesellschaftlichen Tugend. Ehrlichkeit, strenge Wahrhaftigkeit, hohes persönliches Ehrgefühl unterscheidet die persische Sittlichkeit streng von der ostasiatischen. Es ist eine thatkräftige, männliche Sittlichkeit.

Da wo das Böse nicht mehr ein bloß abstractes, eine Eigenschaft des Daseins ist, sondern eine concrete, schuldvolle Wirklichkeit, nicht bloßes Neutrum, sondern von der Persönlichkeit getragen, da erst wird es ernst mit dem sittlichen Kampfe gegen dasselbe. Der Chinese arbeitet still und eifrig in mechanischer Rührigkeit; der Indier duldet, der Aegyptier trauert und sehnt sich von der Welt fort; der Semite tobt und genießt; der Perser kämpft in männlich-sittlichem Ernst. Das unwahre an seinem sittlichen Bewußtsein ist aber wesentlich dies, daß er das Böse von sich auf die Götterwelt abgewälzt, das Böse in seinem eigenen Herzen nicht erkannt hat. (14)

§. 11.

Das sittliche Bewußtsein der Griechen ist von dem der Perser sehr verschieden; über dasselbe hinausgehend, scheint es die in dem persischen Bewußtsein liegende Annäherung an die christliche Auffassung wieder in größere Ferne zu rücken. Der heidnische Geist konnte bei dem persischen Dualismus nicht stehenbleiben; die Griechen suchten die Versöhnung des Gegensatzes in der Welt dadurch, daß sie denselben in die Vergangenheit setzen, während die Gegenwart durch den bereits am Anfange der Geschichte errungenen Sieg des persönlichen Geistes über die ihm widerstrebenden Naturmächte die Harmonie des Daseins zeigt; im Dualismus der Liebe hebt sich der des feindseligen Widerspruchs auf. Kein böser Gott und keine dem persönlichen Geiste feindselige Naturmacht tritt der sittlichen Thätigkeit gegenüber. Die Sittlichkeit ist nicht Kampf, sondern stetige Entwicklung des an sich guten und reinen Menschen; der eignen in sich harmonischen Natur folgend, das in sich schöne Dasein der Welt genießend, aber den sinnlichen Genuß durch geistige Gestaltung verklärend und alle Seiten des sinnlichen wie des geistigen Lebens gleich sehr entfaltend, gelangt der Mensch zu der harmonischen Vollendung seiner Persönlichkeit, dem höchsten Ziele des sittlichen Strebens. Das Schöne ist an sich das Gute; des Schönen sich freuend und das Schöne schaffend ist der Mensch sittlich. Kampf ist nicht gegen eine zu vernichtende Welt des Bösen, nicht um einer zu verwirklichenden sittlichen Idee willen, sondern um die volle Persönlichkeit des Helden herauszubilden. Der Grieche kämpft um des Kampfes

willen; auch der Kampf ist Genuß, ist heroisches Spiel. Griechisches Ideal ist die starke jugendliche Persönlichkeit, in der Götterwelt der jugendliche Apollo, in der Heldenwelt Achilles, bis am Ende der griechischen Geschichte Alexander die weltgeschichtliche Erscheinung desselben ist. Aber alles Ideale haftet an der Heldenperson; eine bleibende sittliche, weltgeschichtliche Wirklichkeit konnten die Griechen nicht schaffen; es fehlte der positiv-weltgeschichtliche Zweck; Alexanders welt-erobernde Thaten sollten und konnten nur die Person des Helden verherrlichen, mußten mit seinem Tode zerfallen, und die Griechen wurden eine leichte Beute des Volkes, welches mit eiserner Beharrlichkeit dem positiven Zwecke einer einigen geschichtlichen Wirklichkeit nachstrebte und die Person demselben schlechthin unterordnete. Die sittliche Idee ist den Griechen mehr Gegenstand des künstlerischen Genußes als der sittlichen Verwirklichung. Für die tatsächliche Grundlage des höheren sittlichen Lebens, die Familie, ist das sittliche Bewußtsein äußerst mangelhaft, und die Idee des Menschen an sich ist noch nicht in das Bewußtsein getreten; nur der Hellene, nicht der Barbar, gilt als wahrhaft sittliche Persönlichkeit. Die Sklaverei ist die unentbehrliche Grundlage des freien Staates.

Der frühere Gegensatz des Daseins, welcher in allen heidnischen Religionen zum Bewußtsein kommt, zunächst als Gegensatz von Natur und Geist, dann bei den Persern zu einem sittlichen umschlägt, ist bei den Griechen zwar nicht vollkommen aufgehoben, — das Heidentum kommt über denselben auch wie hinaus, — aber doch in einen Einklang aufgelöst, den wir vom christlichen Standpunkte aus freilich für einen täuschenden erkennen. Das Bewußtsein jenes Gegensatzes spricht sich in den Mythen von vergangenen Kämpfen zwischen den geistigen Göttern und den titanischen Naturmächten aus; jene blieben die Sieger, und die Gegenwart zeigt die friedliche Einigung der Gegensätze; überall, auch in der Götter- und Menschenwelt sind Geist und Natur in harmonischer Einheit; nirgends bloßer Geist, nirgends bloße Natur. Was als feindliche Macht über den persönlichen Geist erscheint, ist vor der Menschengeschichte schon überwunden; kein feindseliger, böser Gott stört den schönen Einklang des Daseins; die Titanen sind in den Tartarus gestürzt. Die Grundlage griechischer Sittlichkeit ist darum die Freude am Dasein, die Liebe als Genuß; der Mensch hat nicht sein Dasein und seine Wünsche zu opfern, sondern jenes nur zu erhöhen, diese, insofern sie den Charakter jenes Einklangs, des Schönen, tragen, zu erfüllen; er hat nicht, wie der Indier, der Welt zu entsagen, sondern sie, die überall das Gepräge des Schönen zeigt, zu genießen, in behaglichem Frieden mit ihr zu bleiben, hat nicht, wie der Perser, ihre Wirklichkeit, als vom Bösen durchflochten, zu bekämpfen, sondern von ihr die Früchte der Glückseligkeit zu pflücken. Die griechische Sittlichkeit ist die Sittlichkeit dessen, dem es ohne schweren innern Kampf wohl zu Muthe ist.

Der Hellene hat in dem Bewußtsein der Harmonie des Daseins einerseits einen mächtigen Antrieb zur Tugend; er will diese Harmonie bewahren, ist darum im allgemeinen liebevoll, offen, ehrenhaft; er zeigt bis zu einem gewissen Grade

auch Edelmuth gegen die Feinde, hat Achtung vor der sittlichen Persönlichkeit; aber er hat andererseits in jenem Bewußtsein auch die Neigung, es sich mit dem Sittlichen leicht zu machen; er glaubt das Gute schon ergriffen zu haben und eines schweren Kampfes um dessen Besitz nicht zu bedürfen, glaubt in seinen natürlichen Neigungen auch schon das rechte zu haben. Er hat also die Neigung, sich gebenzulassen; selbst ausschweifende Luste gelten für erlaubt, wenn sie nur unter der Form des Schönen auftreten. Die Schönheit der Erscheinung beschönigt die Sünde, und Aphrodites Kult gewährt der Sinnlichkeit selbst eine religiöse Stütze. Griechische Weichlichkeit und Leppigkeit, nur von den Spartanern gehaßt, wurden bei den Römern zum Sprichwort; und auch die düstern Leidenschaftlichen des Hasses und der Rache fanden in dem griechischen Bewußtsein wenig Rüge; an des Helden Hector Mißhandlung nahm kein Grieche anstoß. Die tugendhaftesten wurden nicht geachtet, sondern verbannt, die Schmeichler geehrt, die Freunde der Wahrheit gehaßt oder getödtet.

Der hohe Sinn für Schönheit erhebt zwar auch das sittliche Bewußtsein zu höherer harmonischer Erfassung des Bildes sittlicher Schönheit, und die Dichter zeichnen sittliche Ideale mit Meisterhand; aber diese Ideale sind mehr für den ästhetischen Genuß als für die sittliche Nachahmung. Auch die Sittlichkeit wird dem Hellenen zum Schauspiel, und bei keinem hebräischen Volke ist der Gegensatz zwischen dem Ideal und dem Leben so groß als bei dem, welches das Ideal am höchsten erfaßte. Für das praktische Leben waren die Anforderungen des sittlichen Bewußtseins andre als für die Poesie; dasselbe Volk, welches weibliche Ideale, wie die Penelope, Antigone, Elektra, mit Begeisterung im Gesange hörte und auf der Bühne schaute, stellte im wirklichen Leben die Weiblichkeit, die Ehe und das Familienleben überhaupt viel niedriger als die Chinesen und als die Germanen; und nicht bloß in der bescholtenen Unsitte der lüderlichen Welt, sondern auch in der sittlichen Anschauung der höchstgebildeten galten, besonders seit des Perikles berühmter, auch von Sokrates verehrter Aspasia, Hetären höher als die Hausfrauen und wurden die eigentlichen Vertreterinnen weiblicher Bildung und die Ideale weiblicher Anmuth. Sparta zerstörte durch seine Gesetzgebung grundlegend die Familie; und die nothwendig gewordenen Strafgesetze gegen Hagestolze waren nur ein Beweis, wie volkstümlich jene familienfeindliche Gesetzgebung war*). Solon fand es im Interesse des Staates für nothwendig, die natürlichsten Pflichten des Ehestandes durch Strafgesetze wenigstens innerhalb einer Mindestforderung zu schützen;**) so groß war schon zu seiner Zeit die allgemeine Abneigung vor dem Ehestande, der, obgleich Grundlage aller wahren Sittlichkeit, in der Blüthezeit Griechenlands fast nur noch als ein nothwendiges Uebel betrachtet wurde. Abtreiben der Leibesfrucht und Aussetzen der neugebornen Kinder war Elternrecht, welches nicht bloß durch die Gesetze geschützt, sondern selbst von den höchststehenden Philosophen verteidigt wurde. Die Verirrung nicht bloß der lüderlichen Unsitte, sondern des allgemeinen sittlichen Bewußtseins befandete sich am unzweideutigsten in der selbst von Philosophen beschönigten widernatürlichen Unzucht;***) und das düstere Gemälde des Paulus nicht bloß von der griechischen Sittlichkeit selbst, sondern auch von dem sittlichen Bewußtsein der Griechen (Röm. 1, 21 ff.), wird durch die geschichtliche Wirklichkeit vollkommen bestätigt. Bei dem Bestreben der Neuzeit,

*) Plato, Symp., p. 192. Hermann, Lehrb. der Privataeth. S. 138. — **) Plutarch, Solon, c. 20. — ***) Siehe unten §. 14, u. Hermann, S. 139.

die christliche Weltanschauung durch die „klassische“ zu verklären, dürfen diese Thatsachen nicht aus den Augen gelassen werden. Die heidnischen Deutschen stehen in dieser Beziehung bei weitem höher als die Griechen.

So ausgebildet auch das sittliche Bewußtsein von dem Werthe und der Würde der Persönlichkeit ist, so gilt die Menschenwürde doch nur den freien Hellenen, an Zahl dem bei weitem kleinsten Theile des griechischen Volkes. (In Attika waren zur Blüthezeit 400,000 Sklaven, in Korinth 460,000). Der Barbar und der Sklave hat kein Recht an die volle Geltung der Persönlichkeit. Freiheit ohne Sklaverei ist dem Griechen ein Widerspruch. Die im allgemeinen milde Behandlung der Sklaven war mehr Ausdruck natürlicher Gütmütigkeit und des eigenen Interesses als des anerkannten Rechtes; die spartanischen Sklaven = Ermordungen waren des Staates und der Staatsbürger unangezweifelter Recht; und auch Plato und Aristoteles wissen sich keinen Staat und keine Freiheit zu denken ohne die persönliche Unfreiheit der Sklaverei. Das Volk der „Humanität“ beschränkt dieselbe nur auf die Sklavenbesitzer; und je höher das Recht und die Macht der Freien steigt, um so größer und schneidender wird auch die Rechtlosigkeit der Sklaven. Daß dieselben nur vernünftige Hausthiere seien, war ein allgemeingiltiger, auch von den Philosophen anerkannter Satz.

Steht die Wirklichkeit des sittlichen Bewußtseins und des sittlichen Lebens der Griechen in vieler Beziehung weit unter dem anderer heidnischen Völker, so ist dennoch die derselben zugrunde liegende sittliche Idee eine höhere. Was in der christlichen Weltanschauung die Voraussetzung alles wahrhaft sittlichen Lebens ist, die Versöhnung des Widerspruchs und des Gegensatzes in dem wirklichen Dasein, das höhere Recht und die höhere Macht des persönlichen Geistes über das unfreie Natursein, das ist bei den Griechen, obgleich heidnisch verzerrt, in höherer Weise anerkannt als bei den früheren heidnischen Völkern. Nur der durch die geschichtliche Versöhnungsthat von der Macht der sündhaften Natürlichkeit erlösete, nun erst zu wahrhaft sittlicher Persönlichkeit freigewordene Mensch vermag nach christlicher Auffassung die wahre Sittlichkeit zu vollbringen; — auch der Hellene macht die Versöhnung des Gegensatzes, die wirkliche Harmonie des menschlichen Wesens und des Daseins überhaupt zur Voraussetzung der Sittlichkeit, und erfährt diese Versöhnung als eine zwar vor die Menschengeschichte fallende, dennoch aber durch die That des persönlichen Geistes vollbrachte, während bei den früheren Völkern, wo das Bewußtsein des innern Gegensatzes und Widerspruchs vorhanden ist, das Recht des persönlichen Geistes entweder abgewiesen, oder doch in seiner Verwirklichung erst in die Zukunft gelegt wird, sei es in das Leben nach dem Tode, sei es an das Ende der Weltgeschichte. Freilich ist dieser Gedanke der Versöhnung nur dadurch möglich geworden, daß das Bewußtsein sittlicher Schuld von dem zu versöhnenden Widerspruche ferngehalten, dieser vielmehr als ein ursprünglicher, kosmischer gefaßt wird, und daß nicht der Mensch, sondern die persönlichen Götter in ihn eintreten und kämpfend überwinden, während für die Menschen nur die genüßvolle Wiederholung desselben im kunstreichen Spiel übrigbleibt; die olympischen Spiele sind die Erinnerung an die Titanenkämpfe; und das ganze sittliche Leben wird demgemäße dem Griechen zum künstlerischen Spiele; — aber der Grundgedanke ist doch immerhin ein wichtiger, — der Gedanke, daß nur der durch Versöhnung des Widerspruchs des wirklichen Daseins freigewordene Mensch der Sittlichkeit fähig sei. Daß die Durchführung dieses Gedankens

nach allen Seiten hin abgeschwächt ist, daß der Grieche in seinem sittlichen Bewußtsein aus dem genußvollen Spiele nicht zum vollen Ernst hindurchdringt, das ist eben der heidnische Charakter dieses Bewußtseins. Und selbst darin, daß dem Hellenen das Sittliche so leicht erscheint, liegt die Ahnung des wahren Gedankens, daß dem sittlich freigewordenen Menschen das sittliche Gesetz nicht mehr als ein Joch, als eine Last erscheint, sondern die unmittelbare, ungezwungene, von Seligheitsgefühl getragene Lebensäußerung des geheiligten Menschen ist. Keinem Volke des Heidentums wird die Sittlichkeit zu einer so leichten Aufgabe als den Hellenen. Der Grieche kennt kein mit objectiver Autorität das sittliche Subject zum Gehorsam nöthigendes, sittliches Gesetzbuch; und selbst die moralisirenden Philosophen halten sich, im schneidenden Unterschiede von den Chinesen, Indiern und selbst den Persern, fast immer nur im Gebiete allgemeiner Gedanken, geben selten bestimmte, das einzelne berücksichtigende Vorschriften. Das freie Subject trägt das Gesetz in sich selbst und beugt sich nicht unter ein ihm fremdes, gegenständliches. Das ist nur eine heidnische Verzerrung des an sich wahren Gedankens, daß dem geistlich wiedergeborenen das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben, und sein Joch ihm sanft und seine Last ihm leicht ist. Erinnert das chinesische und persische Bewußtsein an das der Hebräer, so das griechische an das christliche, besonders in der Fassung des letzteren vonseiten des Apostels, der unter den Griechen wirkte. Daß bei den Griechen der entsprechende Gedanke auf unwahrer Grundlage ruhte und in der Ausführung verderblich wirkte, zum sündlichen Leichtsinne führte und thatsächlich eine in vieler Beziehung geringere Sittlichkeit schuf, als die der Chinesen, Indier und Perser, das beweist nicht die Verkehrtheit des Gedankens an sich, sondern nur die Verkehrtheit des natürlichen Menschen, der alle ihm zugängliche Wahrheit in den Dienst der Sünde nimmt, und bestätigt das Wort: „nur wen der Sohn freimacht, der ist recht frei.“ Wer innerlich unfrei ist, aber sich frei dünkt, ist sittlich in größerer Gefahr, als wer unfrei sich auch unfrei weiß. Der Grieche erscheint sittlich verantwortlicher und schuldiger als die andern Heiden, weil er höhere Erkenntnis hat; und des Apostels sittliches Urtheil über die Heiden (Röm. 1, 18 ff.) trifft die Griechen in viel höherem Grade als die übrigen Heiden. (15)

§. 12.

Zu einer philosophischen Gestaltung *) erhob sich das sittliche Bewußtsein der Griechen bestimmter erst durch Sokrates; vorher finden wir fast nur praktische Moral in einzelnen Sittensprüchen, ohne weitere Begründung und Entwicklung. Sokrates, weniger über metaphysische Fragen als über das Gute speculirend, gründet nicht bloß das Sittliche auf das philosophische Erkennen, sondern findet in diesem auch das Wesen und den Gipfelpunkt des Sittlichen. Das Wissen ist die höchste Tugend, aus welcher unmittelbar und mit innerer Nothwendigkeit alle andern folgen; ein Widerspruch zwischen Erkennen und Wollen ist undenkbar; praktisch bekundet sich die Sittlichkeit in der Unterordnung der vernunftlosen Begierden unter die vernünftige Erkenntnis, besonders in

*) Wehrenpfennig, d. Verschiedenheit d. ethischen Princ. b. d. Hellenen 1856.

dem Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze. Ohne Bewußtsein von der Macht des Bösen in dem natürlichen Menschen faßt Sokrates das Sittliche im wesentlichen nur nach dem Maß verstandesmäßiger Berechnung des äußerlich zweckmäßigen. Seine Bedeutsamkeit für die Moralphilosophie liegt in der Hinweisung auf die vernünftigste Erkenntnis als die Quelle des Sittlichen, und auf das der subjectiven Willkür entrückte Gute als Zweck des vernünftigen Strebens.

Die Griechen beschäftigen sich sehr früh mit dem Sittlichen; die ältesten sogenannten Weisen sind meist Moralisten. (16) Es dauerte aber lange, ehe man Einheit und Zusammenhang in die vereinzelt hingestellten, mehr auf Beobachtungen gegründeten Sittensprüche brachte. Die eigentliche Philosophie beschäftigte sich aber zunächst mit rein metaphysischen Fragen, und die sittlichen Ansichten waren bei den ersten Philosophen meist nur eine mit ihrer eigentlichen Speculation wenig zusammenhängende Beigabe von Bemerkungen und Lebensregeln.

Erst Sokrates brachte die Philosophie, wie man sagte, vom Himmel zur Erde; sie ist bei ihm wesentlich moralisch, und von der bloß metaphysischen Speculation wendet er sich mit einem gewissen Widerwillen ab; auch bei dem Gedanken Gottes überwiegt die sittliche Seite der göttlichen Thätigkeit. Erkenntnis des Guten ist ihm die Hauptsache der Philosophie; aber eben weil hier die Sittenlehre rein aus der Philosophie entspringt, überwiegt auch in ihr die Seite der Erkenntnis weit über die des Gemüths. Die Sittenlehre des Sokrates ist eine kalt verständige Berechnung; sie hat nicht, wie die christliche, eine geschichtliche Grundlage und Voraussetzung, sondern wird rein a priori gefunden. Der Mensch ist von Natur durchaus gut, ist in seiner Freiheit nicht bloß zunächst noch unentschieden, sondern hat von Natur eine entschiedene Neigung zum Guten, wie die Vernunft ein natürliches Streben nach Wahrheit hat. Das Böse ist aus dem bloßen Willen gar nicht zu begreifen, sondern nur aus dem Irrtum. Der menschliche Verstand kann irren und das aus dem Irrtum folgende Thun ist das Böse; ohne Irrtum gäbe es kein Böses, und es ist schlechterdings unmöglich, daß ein Mensch das für gut erkannte nicht auch wollen sollte. Es kommt also nur darauf an, die Menschen zur Erkenntnis des Guten zu führen, so werden sie auch tugendhaft handeln. Der Beweggrund zum Sittlichen ist nicht die Liebe, sondern die Erkenntnis; belehren ist bessern; der Philosoph ist auch der Tugendhafte, und nur der Philosoph kann wahre Tugend üben; der Unwissende ist auch unsittlich. Das *γνώσις* ist die Voraussetzung aller Sittlichkeit, aber nicht in dem uns geläufigen Sinne, daß es die Erkenntnis des zur Sünde neigenden Herzens sei, sondern nur in dem Sinne einer Erkenntnis des logischen Wesens des denkenden Geistes; in seinen Gesprächen denkt Sokrates nicht daran, die Menschen zur Erkenntnis ihrer sittlichen Schuld zu führen, sondern er will sie überzeugen, wie wenig sie noch wissen. Die Sittenlehre ist also einseitige Erkenntnislehre. Es gibt eigentlich nur eine Tugend, und dies ist die Weisheit, d. h. das Wissen, und alle andern Tugenden sind nur verschiedene Gestalten dieser einen Tugend.*)

*) Aristot. Eth. Nic. VI 13; III, 6. 7; Eth. Eud. I, 5; VII. 13; Magn. Mor. I, 1. 9; II, 6; Xenoph. Mem. I, 1, 16; III, 9, 4. 5; IV, 6, 6; Plato, Lach. p. 194 ff. Apol. p. 26. Diog. L. II, 31.

Practisch bekundet sich die Weisheit hauptsächlich in der Selbstbeherrschung, d. h. in dem beherrschen aller Neigungen, Stimmungen, Gefühle und Leidenschaften durch die Erkenntnis. Der Mensch muß immer Herr seiner selbst bleiben, in allen noch so verschiedenen Lagen immer bei dem erkannten fest und mit sich in Einklang bleiben, nicht von bewußtlosen Begierden sich leiten lassen; und da mir meine Erkenntnis nicht geraubt werden kann, die wechselnden Gefühlstimmungen aber der Erkenntnis unterworfen werden: so hat der Mensch in dieser Festigkeit zugleich die volle Glückseligkeit, und der Weise ist nothwendig auch glücklich; und diese Glückseligkeit hängt nur von ihm selbst ab. Darin besteht die Freiheit des Weisen. — Wissen, Tugend und Glückseligkeit sind also von einander nicht wesentlich verschieden, sind nur verschiedene Seiten derselben Sache. Indem Sokrates das Gute wesentlich in das Wissen setzt, erhebt er es über die zufällige Willkür des einzelnen Subjectes, denn die Wahrheit steht nicht in dessen Belieben. Das Gute hat so eine von dem einzelnen Subjecte unabhängige Geltung, und alle vernünftigen Menschen müssen dasselbe anerkennen. Die sittliche Idee hat also einen allgemeinen, nothwendigen Inhalt gewonnen; und Sokrates erkennt die objectivie Bedeutung derselben darin an, daß er die rechte Weisheit nur Gott zuschreibt. *)

Diese allgemeinen Gedanken sind die wissenschaftliche Grundlage der folgenden Philosophie. Sokrates selbst bringt es über dieselben nicht hinaus. Wenn es sich um Erfüllung jener allgemeinen Gedanken mit bestimmterem Inhalt handelt, so verweist er auf die bürgerlichen Gesetze, in deren Erfüllung der Mensch die Sittlichkeit vollbringe. Seine Sittlichkeit ist also nur griechische Bürgertugend, hat keinen höheren, idealen Inhalt. Den Gesetzen des Staates gehorchen ist die Summe aller Pflichten; δίκαιο ist so viel als νόμιμος. Den Freunden Gutes thun, den Feinden Böses, ist sittliche Forderung, **) obwol Unrecht leiden besser ist als es thun; jenes an den Feinden verübte Böse ist eben nicht Unrecht, sondern rechtmäßige Vergeltung. ***)

Im allgemeinen zeigt sich bei Sokrates ein trockenes, prosaisches Nützlichkeitsstreben vorherrschend. Es fehlt seinen sittlichen Anschauungen, soweit sie nicht bei Plato idealisirt sind, durchaus an idealer Begeisterung. In seinem eigenen sittlichen Leben erhebt sich Sokrates keineswegs über die gewöhnliche griechische Sittlichkeit; und es gehörte die ganze Flachheit der deistischen Aufklärerei dazu, um Sokrates unter den sittlichen Idealen neben Christum zu setzen. (17) In Platos Symposion übertrifft Sokrates alle andern im trinken und trinkt, ohne selbst betrunken zu werden, die ganze Gesellschaft nieder; und doch ist der Platonische Sokrates schon bedeutend idealisirt. Bei Xenophon †) geht er mit einem Freunde zu einer Hetäre, welche eben einem Maler Modell steht, und belehrt sie über die Kunst, Männer zu fangen. Die Art, wie man dies zu rechtfertigen pflegt, ist nicht grade glücklich. Wenn Sokrates in solchem Falle nichts besseres weiß als dialectische Uebungen zu machen, so ist sein sittliches Urtheil über die Sache selbst doch schon deutlich genug. Die Art, wie er sich sonst zu der griechischen Wollust verhält, ††) bekundet die tiefe Verfunkenheit des sittlichen Bewußtseins auch bei dem Philosophen. Von sittlicher und Familienliebe hat Sokrates, soweit wir von ihm wissen, kaum eine Ahnung. Als den zum Tode verurtheilten seine Gattin mit ihrem Kinde im Gefängnis

*) Plato, Apol. p. 23. — **) Xenoph., Mem. II, 6, 35. — ***) Plato, Rep. I. p. 335. Crito. p. 49. — †) Mem. III, 11. — ††) Ebend. I, 3, 14. 15.

befucht, um Abschied zu nehmen, sagt Sokrates nur trocken zu seinen Freunden: „führe doch einer das Weib von hier hinweg nach Hause;“ sie wird von einem Sklaven hinausgeführt; und Sokrates gedenkt in seiner letzten langen Abschiedsrede der Gattin und der Kinder mit keinem Worte. Seine griechischen Tugenden sind anzuerkennen, jedenfalls erhebt er sich aber auch nicht über dieselben.

§. 13.

Von Sokrates gingen mehrere von einander verschiedene Schulen aus, deren Eigentümlichkeit und Unterschied besonders in den ethischen Auffassungen beruht. — Die Kyniker (durch Antisthenes) heben von der Lehre des Sokrates die ethische Bedeutung des Erkennens in dessen praktischer Anwendung einseitig hervor. Erkenntnis schafft unmittelbar das Gute; die Tugend, ausschließlich auf der Erkenntnis ruhend, ist das höchste Ziel des menschlichen Lebens. Sie bekundet sich wesentlich in dem Kampfe gegen die vernunftlosen Begierden; Begierdelosigkeit ist höchste Tugend. — Ihnen gegenüber heben die Kyrenaiker (durch Aristippos) die andere Seite des Weisheitslebens, die Glückseligkeit, hervor. Glückseligkeit ist das höchste Gut, darum der höchste Zweck des Sittlichen; die Tugend ist nur Mittel zum Zweck. Die Glückseligkeit aber besteht in dem Gefühle der Lust, ist Genuß. Der Genuß also ist das Ziel des sittlichen Strebens; in ihm wird der Mensch erst frei, weil die ihn drängende Begierde zur Ruhe kommt.

Beide Schulen wollen einen objectiven Grund für das Sittliche erlangen; in Wirklichkeit aber haben beide einen durchaus subjectiven; die Kyniker gehen von der subjectiven Erkenntnis und dem durch sie bestimmten Willen aus, die Kyrenaiker von dem Gefühl. Beide Schulen sind gleich einseitige Gestaltungen der noch unentwickelten Sokratischen Gedanken. Sind Wissen, Tugend, Glückseligkeit wesentlich eins, so ist es gleichgültig, von welcher dieser Seiten man ausgeht, ob man sagt, die Tugend bestehe in dem unbedingten Gehorsam gegen das Wissen, oder in dem Streben nach Glückseligkeit; und der Kyniker hat also Recht, wenn er behauptet: der Erkenntnis folgend brauche ich nicht nach der Empfindung der Lust oder Unlust zu fragen, denn die wahre Glückseligkeit folgt nothwendig aus der Tugend, und wenn die Empfindung widerspricht, so ist sie als eine falsche zu verachten. Der Kyrenaiker hat ebenso Recht, wenn er behauptet: dem Gefühle der Glückseligkeit folgend brauche ich nicht nach philosophischem Wissen zu fragen, denn da die Glückseligkeit nothwendig aus der Tugend folgt, so habe ich in dem Lustgeföhle die Gewißheit, daß ich Tugend übe, also daß ich auch das Gute richtig erkenne.

Die Kyniker machen die Verstandesrichtung des Sokrates durchgreifend; es gibt für das Gute im weitesten Sinne des Wortes kein anderes Unterscheidungsmerkmal als die Erkenntnis. Die Erkenntnis des Guten und das ausschließlich auf ihr ruhende Handeln ist aber auch das einzige, was für den Menschen Werth hat. Nur das Gute in diesem Sinne ist schön, und nur das Böse ist häßlich; alles sonst für die Sinne oder das Gefühl angenehme ist vollkommen werthlos; auch alles Wissen, was sich nicht auf das Gute be-

zieht, ist unnütz. Die wahre Freiheit ruht in der vollkommenen Gleichgiltigkeit gegen alles, was außer dem individuellen Geiste ist. Alles Böse ruht auf dem Irrtum, hat seine Quelle in falschen Eindrücken und Vorstellungen, durchaus nicht im Herzen. Der Weise ist kraft seiner Erkenntnis auch frei von allem Bösen. — Die Selbstständigkeit des persönlichen Geistes wird hier in der allereinfachsten Weise erfaßt, als verächtliche Abwendung von aller gegenständlichen Wirklichkeit, als pochen auf die hier jedenfalls noch sehr ungereifte und zufällige subjective Erkenntnis, als vollständige Vereinzelung des auf seiner Meinung eigensinnig feststehenden Subjectes. Daher völlige Gleichgiltigkeit gegen alles äußerliche Dasein, selbst gegen die geschichtliche Wirklichkeit und gegen die gesellschaftliche Sitte, Abstreifen aller Ehrfurcht vor der gegenständlichen Wirklichkeit des in der Geschichte sich entwickelnden Geistes. So viel wahres in dem Grundgedanken des kynismus auch liegt, so wird seine praktische Gestaltung bei den mangelhaften Voraussetzungen fast nothwendig zum Zerbild, zu einem ungezogenen Trotz eines noch unreifen Geistes, der in Erscheinungen wie der des Diogenes zutage kommt. Es bekundet sich in dieser Schule der Stolz einer leichtbefriedigten Selbstgerechtigkeit, die hochmüthige Vereinzelung des von aller objectiven Gestalt des vernünftigen Geistes sich losagenden Subjectes.

Die Kurenaiker kehren die andere Seite heraus. Eine Glückseligkeit, die ich nicht als Lust empfinde, ist gar keine. Macht die Tugend glücklich, so muß ich dies alsbald auch fühlen. Was also wahrhaft gut ist, das muß sich als solches sofort an der Empfindung ausweisen; und umgekehrt, was mich als Lust erregt, muß gut sein, sonst gäbe es ja noch eine andere Glückseligkeit als die durch die Tugend gewirkte. Zwischen Lust und Lust kann daher kein wesentlicher sittlicher Unterschied sein; die Lust- oder Unlustempfindung führt mich also in dem Gebiete des Sittlichen ganz sicher. Die Hauptsache der praktischen Weisheit ist also, sich das Gefühl der Lust zu verschaffen; die Betrachtung muß sich erst an dieses anschließen. Durch Betrachtung z. B. finde ich, daß Mäßigkeit eine Tugend ist, weil Unmäßigkeit Schmerzen hervorruft. Die rechte auf diese Grundlage zu begründende Weisheit besteht also in der verständigen Abmessung des Maßes jeder Lust, nicht aber in der Erkenntnis allgemeiner Grundsätze; solche gibt es außer dem angegebenen gar nicht, sondern für jeden Genuß gilt ein anderer Maßstab, der eben hauptsächlich nur durch die Erfahrung gefunden wird.

§. 14.

Plato (427 — 347 v. Chr.) gibt der griechischen Sittenlehre eine tief sinnige, wissenschaftliche Grundlage und Ausbildung. Die Welt ist ein Ausdruck der göttlichen Ideen, ein Schönes. Das der göttlichen Idee Entsprechende, Gottähnliche, ist gut. Der Mensch hat kraft seiner vernünftigen Geistigkeit das Gute mit Bewußtsein und Freiheit zu vollbringen; Wesen der Tugend ist das Wohlgefallen an dem Guten als dem wahrhaft Schönen, die Liebe. Als in sich selbst die Harmonie der Seele darstellend, ist die Tugend auch die Bedingung wahrer Glückseligkeit; aber nicht das unmittelbare Lustgefühl, sondern die vernünftige Erkenntnis entscheidet über das Gute, und sie wirkt daselbe un-

mittelbar. Die Tugend ist also weder für die Lust gleichgiltig, noch besteht sie in ihr, sondern sie wirkt sie. Jedoch bleibt alle Tugend wegen der dem Dasein wesentlich anhaftenden Unvollkommenheit für das irdische Leben immer unvollkommen; das leibliche Dasein des Menschen selbst ist ein Hindernis des wahrhaft Guten. — Die Tugend ist ihrem Wesen nach eine einige, aber sie offenbart sich vermöge ihrer Beziehung zu den mannichfaltigen Seelenkräften und Lebenserscheinungen als eine vierfache, als Weisheit, Mannhaftigkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit, von denen die erste die grundlegende ist und die andern beherrscht. — Die Sittlichkeit ist aber nicht eine bloß der Einzelperson angehörige, sondern hat ihre volle Wirklichkeit erst in dem sittlichen Gesamtwesen, dem Staate, welcher nicht sowol auf der Familie und der sittlichen Gesellschaft ruht, als vielmehr die ausschließliche Gestalt des sittlichen Gemeinschaftswesens ausmacht und die Familie und alle andern sittlichen Gemeinschaften erst aus sich erzeugt und mit unbedingter Machtvollkommenheit beherrscht. Der Absolutismus des Staats zehrt alles Recht der sittlichen Persönlichkeit und der Familie in sich auf, und nicht als Mensch, nicht als Familienglied, sondern allein als Staatsbürger vermag der einzelne die wahre Sittlichkeit zu vollbringen. Aber auch nur eine geringe Zahl ist dazu befähigt; und die wenigen zur wahren Weisheit befähigten sind darum zur unbeschränkten Leitung der übrigen berufen. Die sittliche Aufgabe ist also keine allgemein menschliche, nicht für alle dieselbe und in ihrer Wahrheit nicht für alle möglich.

Plato, seinen Meister an geistvollem Tiefinn weit überragend, entwickelte die von Sokrates nur mehr ahnend angeregten Gedanken mit schöpferischer Geisteskraft zu einer tief sinnigen Speculation, sehr verschieden von dem populären Moralisiren des Sokrates. Seine zu keinem fertigen Systeme zusammengefaßten ethischen Gedanken spricht er besonders aus im Protagoras, Laches, Charmides, Euthyphro, Gorgias, Meno, Philebos, Politikos, und in dem den durchgeführten sittlichen Organismus darstellenden Werke von Staate.

In dem tiefer als je vorher erfaßten Gedanken des vernünftigen Geistes gewinnt Plato eine viel gediegenere Grundlage des Sittlichen als die frühere Philosophie. Die Welt ist in ihrem Wesen durch Gott den absoluten vernünftigen Geist,*) zwar nicht geschaffen, aber gebildet, ist ein möglichst vollkommener Ausdruck seiner Gedanken, ein Abbild der göttlichen, ewigen Ideen. Das wirklichwerden einer Idee ist das Schöne; der Kosmos ist also ein Schönes.***) Der vernünftige, unsterbliche Geist des Menschen, die ideelle Seite desselben, hat die Aufgabe, das Schöne, das Ideale, zu verwirklichen, und der höchste Zweck des menschlichen Lebens ist die Idealität, ist dies, Gott ähnlich zu werden; diese Gottähnlichkeit, die in Gerechtigkeit und in einsichts-

*) Zu vergl. Neander Vorlesungen S. 62. ff. — **) Bes. im Timaeus.

voller Frömmigkeit besteht, ist das Gute, und das höchste Gute in Gott selbst. *) Diesen Gedanken der Gottähnlichkeit führt übrigens Plato nicht weiter aus und konnte es auch nicht, da die Gottesidee selbst dem heidnischen Standpunkte etwas zu schaukelndes war. Die Idee des Guten wird hier nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitet, sondern umgekehrt, die Idee Gottes sollen wir erst aus der Idee des Guten, als der zugrundeliegenden und an sich selbst gewissen, erkennen. Wir dürfen da den christlichen Gedanken der Gottähnlichkeit nicht eintragen. Der Gedanke eines göttlichen Gebotes tritt zurück hinter den Gedanken der der Vernunft selbst einwohnenden Idee des Guten. Diese Auffassung liegt in der Natur der Sache, da von einer andern Offenbarung des göttlichen Willens doch keine Rede sein konnte. Das Gute, welches nur allgemein und ziemlich unbestimmt als die innere Harmonie und Ordnung oder Schönheit der Seele, als das ungeheute Ferkeln der Vernunft, also mehr in formaler als in materialer Bestimmung gefaßt wird, **) ist an sich etwas göttliches und wahres und als solches zu erstreben, und nicht das individuelle Lustgefühl ist das Maß der Tugend oder gar das Gute selbst. ***) Die Tugend allein zwar macht wahrhaft glücklich, d. h. schafft volle innere Harmonie der Seele, und es gibt keine Glückseligkeit ohne Tugend, denn die Tugend selbst ist eine solche Harmonie oder Schönheit der Seele, †) und Unrecht thun ist das größte aller Uebel, ein größeres als Unrecht leiden, ††) aber die Glückseligkeit ist nicht ein und dasselbe mit dem jedesmaligen Lustgefühl. †††) Nicht dieses von den Zufälligkeiten der äußern Umstände und der Stimmung abhängige Gefühl, sondern nur die Idee des Guten kann gerufen und wahrhaft erkannt werden; ¹⁾ das Lustgefühl kann also nicht das entscheidende sein über das Gute, und das Gute kann nicht bloß um der Lust willen erstrebt werden. (18) — Die Erkenntnis der Idee des Guten, die wie das Bewußtsein jeder Idee nicht das Product eines reflectirenden Denkens, nicht abgeleitete Erkenntnis ist, sondern unmittelbares Vernunftwissen, und das höchste alles dessen, was gerufen werden kann, ist die Grundlage und Voraussetzung der Tugend; ohne Erkenntnis keine Tugend; die Tugend ist nicht eine natürliche Eigenschaft des Menschen, sondern wird gelehrt und durch lernen angeeignet. ²⁾ Die Erkenntnis des Guten führt aber mit innerer Nothwendigkeit zu der Ausübung des als gut erkannt; das Böse ruht wesentlich auf dem Irrtum und wird nie mit Bewußtsein und absichtlich gethan; ³⁾ hierin stimmt Plato ganz mit Sokrates überein. Der Wille hat der Erkenntnis gegenüber keinerlei Selbstständigkeit, ist ihr unmittelbarer und nothwendiger Ausdruck. Die niedrigen, sinnlichen Begierden zwar können der Vernunft widerstreben, nicht aber der Wille des Geistes selbst. Daß auch das Herz, das geistige Wesen des Menschen selbst, eine natürliche Neigung zum Bösen haben könne, davon weiß Plato nichts. Jedoch spricht sich eine dunkle Ahnung von einer eingetretenen Verderbnis darin aus, daß das gegenwärtige gebundensein des Geistes an den Leib nicht ein ursprüng-

*) Rep. p. 500. 505 ff. 613 (Steph.); Theaetet. 176; Meno, p. 99; Eutyphro, p. 13. — **) Gorg. p. 504 ff. Phileb. 64. 65. — ***) Gorg. p. 495 ff. Phaedr. p. 237 ff. — †) Gorg. 470 ff. 504—509; Meno, p. 87 ff.; Rep. p. 352. 444. 583. 585; Phileb. p. 40. 64. — ††) Gorg. p. 469 ff.; 477. 527. — †††) Phileb. p. 11. ff. Gorg. p. 494 ff. — 1) Gorg. p. 464. 500; Meno, p. 87 ff. — 2) Meno, p. 87 ff. — 3) Protag. p. 345. 352 ff. 358. Meno, p. 95 ff.; Gorg. p. 468.

liches und rechtmäßiges ist, sondern ein verschuldetes. Die Seele existierte nämlich nach Plato als vernünftige Persönlichkeit schon in einem früheren leiblosen Zustande, und erst infolge einer sittlichen Schuld wurde sie mit der sie hemmenden Leiblichkeit behaftet, so daß sie nun wie in einem Kerker oder einer dumpfen Höle gefesselt ist. *) Auch noch aus einem andern Grunde ist das Gute zwar der höchste Zweck, aber im irdischen Leben niemals vollkommen zu erreichen. Denn da die wirkliche Welt nicht ein alleiniges und reines Werk des absoluten Gotteswillens ist, sondern ein Product aus zwei Factoren, deren einer der ein beziehungsweise Nichtsein (μη ὂν) ausdrückende gestaltlose Urstoff, der andere der ideale Gotteswille ist, jener aber, als nicht von Gott selbst gesetzt, der gestaltenden Einwirkung des seine Idee in ihn einprägenden Gottes nicht vollkommen nachgibt, wie der Abdruck eines Siegels nie die Züge des selben vollkommen scharf wiedergibt: so ist die Welt nicht eine schlecht hin vollkommene, sondern nur die möglich beste, ist nicht der reine und lautere Ausdruck des vernünftigen Geistes, sondern es bleibt in ihr ein nie ganz zu überwindender vernunftloser Rest, ein in dem Wesen der Welt selbst liegendes Uebel, welches zwar nicht aus einer Schuld sittlicher Wesen entsprungen ist, aber aller sittlichen Schuld Grundlage und Quelle ist, ein Urböses. **) So ist auch in dem Menschen selbst ein ursprünglicher und in dem gegenwärtigen Leben nie ganz aufzuhebender Gegensatz zwischen der Vernunft und den niedrigeren, thierischen Begierden, die eben von jener sittlich beherrscht werden sollen. ***) Es fehlt darum dem sittlichen Bewußtsein Platos an der freudigen Zuversicht, welches die christliche Sittlichkeit kennzeichnet. „Das Böse kann nie aufgehoben werden, denn es muß immer etwas dem Guten entgegenstehendes geben; aber es kann auch nicht bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern es wohnt in der sterblichen Natur; darum muß der Mensch streben, von hier dorthin zu fliehen aufs schnelligste“. †) „Die wahren Philosophen wollen nach nichts anderem streben als zu sterben und todt zu sein, weil, so lange wir noch den Leib haben und unsre Seele mit diesem Uebel (des Leibes) vereinigt ist, wir nie erreichen können, wonach uns verlanget“; ††) und nur darum legen sie nicht die Hand an sich selbst, weil sie von Gott in dieses Leben wie auf eine Wacht gestellt sind, die sie nicht willkürlich verlassen dürfen. †††)

Die Sittlichkeit besteht also zunächst darin, daß der Mensch sich dem Idealen, Geistigen zuwendet und von dem bloß Sinnlichen abwendet. Dies ist aber nur die eine, die ideelle Seite der Sittlichkeit; die andere ist die reale. Wie Gott, die Ideen dem Stoff einbildend, die Welt zu einem Schönen bildete: so muß auch der Mensch sich thätig in das Dasein versenken, um es zu einem schönen zu gestalten. Tugendhaftigkeit ist also Wohlgefallen am Schönen. Das Schöne ist aber Harmonie, nicht bloß sinnliche, sondern auch geistige. Das Wesen der Tugend ist als dieses Wohlgefallen am Schönen die Liebe, der eros, — ein bei Plato mit besonderem Nachdruck entwickelter Gedanke, (besonders im Phädrus, Pysis und Symposion). Das ist keineswegs die christliche Idee der Liebe, der Liebe, in welcher sich der Mensch geistig eins weiß mit dem

*) Tim. p. 41; Phaedr. p. 246 ff.; Rep. 514 ff. — **) Tim 46 ff. 54; Polit. 269; Rep. 611 ff.; Phaedr. 246 ff. — ***) Rep. 436 ff., 589; Gorg. 505. — †) Theaet. p. 176. — ††) Phaed. p. 63 ff. — †††) Phaedo, p. 62.

andern kraft der Gemeinschaft mit Gott, sondern es ist die Liebe zur Erscheinung, zum Schönen. Nicht das Göttliche an sich wird geliebt, sondern die concrete, wesentlich auch sinnliche Erscheinung. Es ist nicht die Liebe der Seele zur Seele, sondern sie haftet an der sinnlichen Form. Daher bedeutet sie auch in Platos Staat nichts für die Familie. Der Eros erhebt sich zwar auch von dem Sinnlichen zum Geistigen, zur Seelenschönheit, *) jenes aber bleibt der Grund, und erhält seinen Werth nicht erst durch dieses. Das Schöne ist an sich und in allen seinen Erscheinungen eine Offenbarung des Göttlichen, und das Göttliche ist für uns nur unter der Gestalt des Schönen; wo Schönheit ist, da ist auch Göttliches. Das ist der eigentümlich griechische Standpunkt; die Schönheit und die Grazie deckt alle Sünde zu; selbst das Frivole wird als gut anerkannt, wenn es nur schön ist. Anerkennung der Liebe in jeder Gestalt, selbst in der widernatürlichen Unzucht, ist dem Griechen so geläufig, daß selbst Plato eine philosophische Begründung dafür versucht, die der griechischen Sittlichkeit eben nicht Ehre macht. **) Es überwiegt hier bei der Liebe überhaupt nicht, wie bei der christlichen, die Selbstverleugnung, sondern die Lust; ich liebe den andern nicht um seinetwillen, sondern um meinetwillen. Diese Liebe kennt nicht ein aufopferndes Leiden, sondern nur ein sichfreuen, höchstens ein Leiden der Sehnsucht und Eifersucht. Es wird zwar die bloß sinnliche, auf bloß fleischlichen Genuß gerichtete Liebe getadelt ***) , aber wo eine höhere, geistige Liebe nicht bloß zu dem Körper, sondern auch zu der Seele ist und in dem Schönen das Göttliche geschaut wird, da findet die sinnliche, selbst wenn sie als Schändung des eigenen Geschlechts auftritt, ihre Rechtfertigung und wird zur Tugend, ja zur religiösen Begeisterung †). „Schön behandelt ist es schön, anders aber schändlich“. ††) Schon der Umstand, daß Plato so wiederholt und in so ausgedehnter Weise und mit sichtlichem Behagen von dieser schlechtthin frevelhaften Liebe (Röm. 1, 27) spricht, während er die sittlich am nächsten liegende reine Geschlechtsliebe kaum berührt, von der ehelichen aber in den langen über den Eros geführten Reden kein Wort sagt, und das auch ihm sich aufdrängende Gefühl, daß etwas schändliches darin sei, durch seltsam künstliche Gedankenverbindungen und Verhüllungen und schwärmerisch-poetische Darstellung, die auf uns nur einen wahrhaft unheimlichen Eindruck machen kann, zurückzudrängen sucht, †††) ist ein merkwürdiges Charakterzeichen der sittlichen Verirrung des griechischen Geistes.

Die Entwicklung der Idee des sittlichen ist nun folgende. Die ihrem Wesen nach eine Einheit bildende Tugend erscheint zunächst als Weisheit (*σοφία*) in der Erkenntnis der Wahrheit und des Guten bestehend; von ihr als der leitenden hängen alle übrigen Tugenden ab. Indem sie zum Bewußtsein bringt, was in dem sittlichen Streben und im Kampfe gegen feindselige Mächte wirklich zu fürchten ist und was nicht, bildet sie den natürlichen Eifer im Handeln zur Tugend der Mannhaftigkeit oder Tapferkeit (*ἀνδρεία*). Indem sie aber die innere Harmonie der Seele und die rechte Unterordnung der sinnlichen und vernunftlosen Begierden unter die Vernunft erkennen lehrt, entwickelt sie die Tugend der Mäßigung oder Besonnenheit (*σωφροσύνη*), welche die rechte innere Ordnung der Seele in der Herrschaft der Vernunft über alle niedrigen

*) Symp. 209 ff. — **) Symp. p. 181 ff. 216 ff.; Phaedr. p. 250 ff. —

***) Gorg. p. 494; Phaedr. p. 250; Symp. p. 180 ff. — †) Phaedr. p. 251 ff. — ††) Symp. 183. — †††) Phaedr. p. 237 ff., vgl. 230 ff. 242 ff.; Symp. a. a. D.

Seelenkräfte und Lustbegierden herstellt; diese niederen Begierden werden nicht aufgehoben, sondern in den rechten Grenzen gehalten und in den Dienst der Vernunft gestellt. Insofern die Weisheit die Harmonie des innern Seelenlebens und ihrer Beziehung auf andre Menschen zu äußerlicher Thätigkeit leitet, entfaltet sie die Tugend der Gerechtigkeit, (*δικαιοσύνη*) welche die Harmonie mit den Menschen und unter ihnen bewahrt, indem sie die Rechte jedes einzelnen achtet; sie setzt die drei andern Tugenden voraus und gibt ihnen erst die rechte Kraft und Bedeutung. *) Zur Gerechtigkeit gehört auch die Frömmigkeit oder Heiligkeit (*εὐσέβεια*), die den Menschen in das rechte Verhältnis zu den Göttern setzt; — Plato gebraucht hier stets die Mehrzahl.**) Eine tiefergehende Entwicklung der Tugenden hat Plato nicht gegeben; die Nothwendigkeit gerade der angegebenen vier ist mehr am Staate als an der sittlichen Person nachgewiesen. Eine besondere Pflichtlehre fehlt; bei dem Gedanken, daß eine in sich harmonische, also tugendhafte Seele in jedem einzelnen Falle von selbst das richtige treffe,***) erscheint sie als überflüssig. (19)

Daß die Sittlichkeit nicht als eine bloß individuelle gefaßt wird, sondern als eine wesentlich in der sittlichen Gesamtheit sich vollbringende, ist ein großer Fortschritt des sittlichen Bewußtseins; aber indem dieser Gedanke in schroffster Einseitigkeit mit einer gewissermaßen theoretischen Leidenschaftlichkeit durchgeführt wird und der rechten geschichtlichen und religiösen Grundlagen ermangelt, ist Plato in seinem mit schwärmerischer Begeisterung und Beharrlichkeit verfolgten Staatsideale zu einem Zerrbilde gelangt, welches in den Augen der die Wirklichkeit mit nüchterner Besonnenheit betrachtenden dem großen Philosophen den Schein der Lächerlichkeit und wenigstens den Vorwurf eines völlig unpraktischen Theoretisirens zugezogen hat; †) und man glaubte oft den Ruhm des großen Mannes nur dadurch retten zu können, daß man seine Staatstheorie bloß als ein garnicht zur Verwirklichung bestimmtes Ideal auffaßte. Mit jenem Vorwurfe wie mit diesem Versuche der Ehrenrettung thut man dem Philosophie gleich unrecht. Bestimmt ist sein Werk über den Staat die reifste und vollendetste seiner Schriften, die von ihm mit höchster, begeisterter Vorliebe gearbeitet ist. (Das Werk von den Gesetzen nimmt mehr Rücksicht auf die dem idealen Staate noch sehr widersprechende Wirklichkeit, drückt mehr einen vorläufigen Nothbehelf aus, bis der wahre Staat einen kühnen Schöpfer gefunden). Daß sein Staatsideal von ihm garnicht zur Verwirklichung bestimmt gewesen sei, ist durch nichts zu begründen und hat überhaupt gar keinen rechten Sinn; es ist vielmehr nicht zu zweifeln, daß Plato wiederholte Versuche machte und auch gegründete Hoffnung dazu hatte, seine Staatstheorie durch Hilfe des Dionysius des Jüngern in Syrakus zu verwirklichen††) und seine eigenen Erklärungen über die Ausführbarkeit seiner Staatstheorie bestätigen dies†††). Unseren gesellschaftlichen Auffassungen liegen diese Theorien freilich fern, dem Griechen aber, besonders den von Plato mit besonderer Vorliebe betrachteten Staatseinrichtungen der dorischen Stämme, waren dieselben keineswegs fremdartig, und sie haben in Spartas Gesetzen in sehr wesentlichen Punkten bereits ein thatächliches Vorbild. Grade

*) Prot. p. 332 f. 349; Rep. p. 428 ff. 442 ff. 591. — **) Eutyph. p. 6 ff.; Gorg. p. 507. 522. — ***) Polit. p. 294. 297. — †) Schon von seiten des Aristophanes und selbst des Aristoteles, Polit. II, 1—5. 12. — ††) Siehe H. Fr. Hermann, Gesch. und Syst. d. plat. Phil. 1839, I, 67. — †††) Rep. p. 471 ff.; 499. 502. 540.; Legg., 709.

im Gegenfaze zu der chriſtlichen Auffaffung der ſittlichen Gemeinſchaft, zu der Idee der chriſtlichen Kirche und des chriſtlichen Staates, iſt der platonische Staat überaus lehrreich.

Nicht der einzelne Menſch, ſondern der Staat iſt die eigentliche ſittliche Perſon, von welcher alle Sittlichkeit der einzelnen bedingt, erzeugt, getragen wird. Nicht die ſittlichen Einzelpersonen machen den Staat, ſondern der Staat macht die ſittlichen Perſonen. Ohne den Staat und außer ihm gibt es gar keine eigentliche Sittlichkeit, ſondern nur Noheit. Die Aufgabe des Staats iſt es alſo, die Bürger zu ſittlich guten Menſchen zu machen, die Seelenpflege zu übernehmen. *) — Der Staat, welcher in ſeiner innern Geſtaltung als ein einheitlicher ſittlicher Organismus den drei Seiten des menſchlichen Seelenlebens entſpricht, und die Vernunft, oder den Gedanken oder das Erkennen, den Muth oder Eifer, *Thyos*, und die Sinnlichkeit in den drei Ständen: der Wiſſenden und darum Regierenden, der Krieger und der Erwerbenden, im Lehr-, Wehr- und Nährſtande darſtellt, **) verwirklicht die innere Harmonie, alſo die Gerechtigkeit und Glückſeligkeit zugleich dadurch, daß er nicht jeden einzelnen nach eigener Willkür ſchalten und walten und ſeine Lebensthätigkeit ſich wählen läßt, ſondern daß er jedem ſeine beſondere, ihm gebührende Stelle in dem Ganzen anweiſt, die derſelbe unweigerlich einzunehmen und durchzuführen hat, ohne irgendwie in eine andere Thätigkeit einzugreifen. Strenge Trennung der Stände und der Berufsarten durch den Staat ſelbſt iſt unbedingte Vorausſetzung eines geſunden Staatslebens. Die Regenten haben die Aufgabe, die einzelnen nach ihren Fähigkeiten den einzelnen Ständen zuzuwieſen. ***) Der der ſinnlichen Begierde entſprechende Nährſtand hat als ſeine beſondere Tugend die Mäßigung oder die Beſcheidenheit, indem er ſich innerhalb ſeiner Grenze hält. Tapferkeit und Weiſheit gehören den beiden höheren Ständen an; dieſe beiden ſind Gold und Silber, der Nährſtand iſt unedles Erz. Der Erwerbende hat ſich in die Staatsangelegenheiten nicht zu miſchen, ſondern nur Gewerbe und Ackerbau zu treiben. †) Die Sklaverei iſt als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt; jedoch ſollen wo möglich nur Nichtgriechen als Sklaven verkauft werden. ††)

Die Regierenden haben die Weiſheit zu ihrer weſentlichen Tugend; es können ihrer im Staate immer nur wenige ſein, am beſten, wenn es nur einer iſt und dieſer eine ein Philoſoph. Das Wohl des Ganzen fordert die auſchließliche Herrſchaft der Beſten, eine absolute Ariſtoſratie oder Monarchie. †††) Da die Weiſheit in jedem beſtimmten Falle das richtige zu finden weiß, Geſetze aber immer nur allgemein ſein können und auf die beſonderen Verhältniſſe oft nicht paſſen: ſo darf die Macht der Regierenden nicht durch viele Geſetze beengt ſein, ſondern muß ſich frei bewegen können und muß in jedem beſondern Falle nach eigenem Ermessen entſcheiden; und der weiſe Regent wird oft ohne Geſetz und gegen den Willen der Staatsbürger, alſo mit Gewalt, das Wohl des Staats verwirklichen und die Staatsbürger zwingen, ſich glücklich machen zu laſſen. †)

Die wahrhaft freie Perſönlichkeit kommt alſo nur dem Weiſen, der zugleich Regent iſt, zu; alle übrigen Staatsbürger ſind in ihrem ganzen Leben

*) Gorg. p. 464. — **) Rep. p. 369 ff.; 412 ff.; 435. — ***) Rep. p. 412—415. — †) Polit. p. 289 ff.; Rep. p. 374. 397. — ††) Rep. 469. — †††) Polit. p. 292 ff.; 297.; Rep. p. 473. 540. — 1) Polit. p. 293 — 296; Rep. p. 473. 540.

dem Staate schlechthin unterworfen, dessen geistiges Wesen wieder nicht sowohl in dem abstracten Gesetze als in der vollendeten Persönlichkeit des herrschenden Weisen sich ausspricht. Wenn die Menschen des dritten Standes freier gelassen werden, so geschieht dies nur aus Verachtung; „wenn Schussflücker schlecht sind, so bringen sie dem Staate keine Gefahr“. *) Der wahre, auch die Tugend der Weisheit und Mannhaftigkeit besitzende Staatsbürger ist durch den Staat schlechthin bevormundet; ein durchgreifender Absolutismus des Staats. Die beiden ersten Stände, als die eigentlichen vollen Vertreter des geistigen Wesens des Staates, die „Wächter“ desselben, werden durch den Staat erzogen und gebildet und in ihrem Gesamtleben bestimmt. In der Erziehung stehen Musik und Gymnastik obenan, damit der Mensch die Harmonie lieben und üben lerne; die Erziehung der künftigen Regenten, die es erst nach bewährenden Prüfungen mit 50 Jahren werden dürfen, fordert außerdem besonders die Mathematik und Philosophie. **) Auf eine andere religiöse Bildung, als die in der Philosophie gegebene, konnte Plato, der die Schwäche der Volksreligion wol erkannte, ***) nicht hinweisen.

Der alles Sittliche in sich schließende und leitende, die Gerechtigkeit verwirklichende Staat hat alles und unbedingtes Recht; der einzelne Staatsbürger hat nur so viel Recht, als der Staat ihm einräumt; selbst an das Leben hat jener kein Recht, wenn er dem Staate nichts mehr zu nützen vermag; die Aerzte haben den Auftrag, die unheilbar kranken hilflos umkommen zu lassen. †) Der Staat ist daher auch der allein zum Besitze berechtigte; Eigentum des einzelnen darf es nicht geben. Der Nährstand arbeitet nicht für sich, sondern nur für den Staat. ††) Damit glaubt Plato alle Quellen des Streites und Unfriedens verstopft zu haben. Selbst die Dichtkunst steht unter strenger Censur des Staates; und dramatische Dichtung soll gar nicht geduldet werden. †††) Das Silbenmaß ist vorgeschrieben und von musikalischen Instrumenten nur Cithra und Lyra erlaubt. †)

Die Familie ist nicht Grundlage, sondern nur ein Zweig des Staats und geht in diesen auf. Die Persönlichkeit hat hierbei kein eigenes Recht. Keine Person gehört dem Gatten, sondern nur dem Staate an. Eine eigentliche Ehe ist also unzulässig, der Staatsbürger ist vielmehr im Interesse des Staats zur Kinderzeugung verpflichtet; nicht die persönliche Geschlechtsliebe, sondern die Bürgerpflicht hat da Geltung. Der Bürger darf sich das nur zeitweise ihm zugehörige Weib nicht selbst wählen, sondern der Staat gibt sie ihm scheinbar durch das Loos, aber die Regierenden sollen „sich der Lüge und des Betruges bedienen“, und das Loos durch List nach ihrer Einsicht lenken, um immer die tüchtigsten Paare zusammenzubringen. Die Männer haben die Pflicht von ihrem 30. bis zum 55. Jahre zu zengen, die Frauen sollen vom 20. bis zum 40. Jahre gebären. Daraus folgt schon, daß kein bleibendes Gattenverhältnis zulässig ist; vielmehr wird ausdrücklich ein Wechsel der Frauen gefordert; niemand darf ein Weib als sein eigenes und ausschließliches betrachten. †) Als Grundgesetz soll für die eigentlichen freien und activen Staatsbürger gelten: „daß die Weiber alle allen Männern gemein seien, und keine mit keinem besonders lebe, und daß auch die Kinder gemein seien, und weder

*) Rep. 421. — **) Rep. 402 ff.; 424. 519 ff.; 535. — ***) Rep. 386 ff. —

†) Rep. 405 f. 409. — ††) Rep. 416. 464. — †††) Rep. 393 ff. 568. —

1) Rep. 398. 399. — 2) Rep. 449 ff.

ein Vater das von ihm erzeugte, noch ein Kind seinen Vater kenne. *) Die Kinder sollen daher unmittelbar nach der Geburt den Müttern weggenommen und gemeinschaftlich von seiten des Staats erzogen werden, und es soll die möglichste Vorsehrung getroffen werden, daß die Mütter ihr Kind nicht mehr wiedererkennen könne. Die Kinder werden von den Frauen gemeinschaftlich und abwechselnd gesäugt; kranke und krüppelhafte werden ausgesetzt. **) Nach Ablauf des angegebenen Alters endigt die auf Staatsanordnung geschehene Zeugung mit den jedesmal vom Staate bestimmten Personen, und von da an können die Männer wie die Frauen ganz nach Belieben mit einander Umgang haben, nur müssen Geburten verhindert, oder wo dies nicht geschehen kann, soll das Kind ohne Nahrung gelassen werden. ***) — Das Weib ist nicht Familienmutter, sondern Staatsbürgerin, und hat Staatspflichten, selbst in wirklichen, auch obrigkeitlichen Staatsämtern zu erfüllen. Die Weiber müssen männliche Arbeiten thun, auch an den gymnastischen Uebungen unbekleidet theilnehmen, selbst mit in den Krieg ziehen, obgleich im Kampfe nur in das hinterste Treffen gestellt; denn zwischen Männern und Weibern ist kein anderer Unterschied, als daß jene zeugen, diese gebären, und jene stärker sind als diese. †)

Dieser alles Familienleben aufzehrende Absolutismus des Staates bezieht sich übrigens nur auf die beiden ersten Stände, während die Erwerbenden von dieser Sorge des Staates um sie weniger betroffen werden und sich freier bewegen dürfen. Die große Aufgabe, um welche sich alles sittliche Gemeinwesen bewegt, die sittliche Idee der Gesamtheit durch die sittliche Freiheit des einzelnen zu verwirklichen, hat Plato nicht anders zu lösen vermocht als durch das alleinwaltenlassen des Gesammtlebens und durch unbedingtes und rücksichtsloses beseitigen der freien, persönlichen Selbstbestimmung des einzelnen. Die objectiv e Sittlichkeit zehrt die subjectiv vollständig auf. Das ist aber nicht etwas der Platonischen Auffassung eigenthümliches, sondern ist griechische Weise überhaupt. Plato zeigt vielmehr einen entschiedenen Fortschritt zur Herausbildung der freien, sittlichen Persönlichkeit. Während in der spartanischen Gesetzgebung, ähnlich wie in der chinesischen, das unpersönliche Gesetz rücksichtslos waltete und die persönliche Selbstbestimmung des einzelnen in sehr wesentlichen Dingen beseitigte, und in der athenischen Demokratie die vernunftlose Masse der Massen die überwiegende Macht für den einzelnen war, gelangt im Platonischen Staate der persönliche Geist des zur Weisheit erzogenen und in Weisheit bewärten Regenten zur Herrschaft. Auf dem Standpunkte des heidnischen Alterthums, welches kein Recht der Person dem Staate gegenüber, sondern nur ein absolutes Recht des Staats gegenüber der einzelnen Person kennt, ist dies ein Fortschritt; und was darin als unnatürlich und als schroffe Einseitigkeit erscheint, das bekundet nicht sowohl die Unwahrheit des folgerichtigen Fortschrittes, als vielmehr die Unwahrheit der zugrundeliegenden, allen Griechen gemeinsamen Grundanschauung.

Daß der Geist der Weisheit und der Kraft ausgegossen werden könne und solle auf alles Fleisch (Joel 3, 1), daß da kein Unterschied gelten könne vor Gott, sondern alle gleichsehr berufen seien zu Kindern der Wahrheit und Weisheit, dieser Gedanke ist dem ganzen Heidentum und darum auch seinem größten Philosophen unbekannt. Eine für alle Menschen ausnahmslos und

*) p. 457. — **) Rep. p. 457 ff. — ***) p. 461. — †) Rep. p. 451 ff. 471. 540.

schlechtlin geltende Sittlichkeit kennt auch Plato nicht; ohne Sklaverei kann sich kein Grieche die Gesellschaft auch nur als möglich denken; der Sklave aber ist nicht zur freien Selbstbestimmung, also auch nicht zur wahren Sittlichkeit berufen und befähigt; und selbst von den Freien ist nur ein verhältnismäßig kleiner Theil für rechte Weisheit und Tugend zugänglich. Tüchtigkeit und Untüchtigkeit zum Guten wird durch die natürliche Erzeugung von den Eltern auf die Kinder übertragen. *) Der Grund dieser Scheidung der Menschheit in eine die Vernunft vertretende Minderzahl und in eine vernunftlose, passive, schlechtlin zu bevormundende Masse liegt nicht ausschließlich in dem allgemeinen griechischen Volksbewußtsein, sondern auch in der philosophischen Weltanschauung Platos überhaupt. Der Urdualismus des Daseins offenbart sich auch in der Menschheit. Wie die Welt nicht ein schlechtlin reiner und vollkommener Ausdruck des Geistes ist, und der vernünftige Geist nicht die absolute Macht ist, sondern nur einen nicht durch ihn geschaffenen, gestaltlosen Urstoff zu bilden und sich ihm einzuprägen hat, ohne ihn aber gänzlich bewältigen und geistig verklären zu können: so stehen auch in der Menschheit die Menschen des vernünftigen Geistes, die Philosophen, der geistig unselbstständigen, beziehungsweise ungeistigen Masse gegenüber, deren Bestimmung es ist, durch jene schlechtlin geleitet und gestaltet zu werden.

§. 15.

Der wesentliche Fortschritt der ethischen Auffassung Platos über die früheren Darstellungen besteht darin, daß er die Idee des Guten von aller Abhängigkeit von dem individuellen Lustgefühl befreite, sie als eine unbedingt giltige und in Gott selbst liegende erfaßte, die Sittlichkeit also als Gottähnlichkeit, als ein Bild Gottes im Menschen, und darum als eine das Wesen der Vernünftigkeit selbst mit ausmachende Seite des geistigen Lebens erklärte, daß er insofern ferner die Sittlichkeit als ein in sich vollkommen einiges Leben erfaßte, die Vielheit von sittlichen Handlungsweisen auf eine Einheit, die Weisheit, zurückführte. — Aber der bei ihm zwar auf ein geringstes herabgesetzte, dennoch aber nicht überwundene, den heidnischen Grundcharakter bildende Dualismus machte es ihm unmöglich, zur vollen Freiheit des persönlichen Geistes in Gott und im Menschen, und darum zur vollen Erkenntnis der sittlichen Idee hindurchzudringen. Die wirkliche Persönlichkeit ist nicht anerkannt, weder in ihrem Rechte und in ihrer Macht, noch in ihrer Schuld. Es bleibt in allem Dasein und auch in dem höchstgesteigerten sittlichen Leben ein nie ganz zu überwindender Rest eines unfreien, ungeistigen, dem sittlichen Geist Widerstand leistenden Seins, über welches selbst Gott nicht schlechtlin Herr ist. Die Schranke des Sittlichen aber liegt nicht in der Schuld des persönlichen Geistes, sondern in dem für ihn nicht ganz durchdringlichen ungeistigen Grunde

*) Rep. 459 ff.; 546.

der Natur. Die Möglichkeit und darum auch die Aufgabe des Sittlichen ist für die verschiedenen Menschenstufen eine verschiedene, aber auch der freieste ist nicht ganz frei. Die sittliche Freiheit der freiesten, der Philosophen, ist gehemmt durch die Fessel der der sittlichen Aufgabe nicht entsprechenden Leiblichkeit, die der übrigen Menschen durch den Mangel an Erkenntnis und an sittlicher Befähigung, die der freien Staatsbürger außerdem durch die über den Gesetzen stehende Macht der Regierenden, die der unfreien Staatsbürger noch durch die Last der ganzen über ihnen sich lagernden Masse. Eine Erlösung von dieser nach untenhin in immer fortschreitender Macht sich geltend machenden Unfreiheit gibt es aber nicht innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern nur jenseits ihrer, durch den Tod. — Die Sittlichkeit trägt weder in ihrer Verwirklichung noch in ihrer schuldvollen Entartung den Charakter der Geschichtlichkeit, ist in keiner Weise eine die Weltgeschichte wesentlich bildende und sie zum Zweck nehmende Macht; und selbst der ideale Staat ist und bleibt nur das sehr beschränkte Wirkungsgebiet einer besondern sittlichen Virtuosität des herrschenden Einzelgeistes ohne einen höheren auf die Gesamtheit der Menschheit sich beziehenden weltgeschichtlichen Zweck. — Auch das sittliche Bewußtsein selbst kommt über den Charakter des Individuellen nicht vollkommen hinaus; die Anknüpfung desselben an das Gottesbewußtsein ist nur eine lockere, hat nicht eine wirkliche Begründung in demselben.

Der Gewinn der sich durch Plato weiterentwickelnden sittlichen Erkenntnis ist nicht gering anzuschlagen. Es kommt Licht und Ordnung in die vorher dunkle und verworrene Masse. Es ist fortan nicht mehr von vereinzelt, nicht weiter zu begründenden Sittenregeln die Rede, sondern die Sittlichkeit hat einen festeren Boden gewonnen, ist hier zum erstenmal zur Besinnung über sich selbst gekommen(20). Da Plato beschäftigt sich mit dem grundlegenden Gedanken so überwiegend, daß er zur Durchführung einer besondern Tugend- oder Pflichtenlehre gar nicht kommt. In diesen Grundgedanken sind, soweit es auf heidnischem Standpunkt möglich ist, mehrfache Anklänge an christlich-sittliches Bewußtsein; und dieselben würden noch stärker sein, wenn es dem Philosophen gelungen wäre, die Kette zu durchhauen, welche das bereits flottgewordene Schiff noch an dem Boden des Naturalismus festhält, jenen Gedanken des dem persönlichen Gott gegenüberstehenden, ungeistigen Urstoffes zu überwinden, wenn er es vermocht hätte, das $\mu\eta\ \epsilon\upsilon$, welches der wirklichen Welt zugrundeliegt, in ein $\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon$ zu verwandeln. Aber dies vermag Plato, vermag der heidnische Geist überhaupt nicht. Selbst Aristoteles konnte den auch ihm widerwärtigen Gedanken des Dualismus nur schweigend umhüllen, nicht wissenschaftlich überwältigen. Wo aber der vernünftige Geist nicht schlechthin Grund und Macht von allem ist, da ist auch die volle Idee der Sittlichkeit nicht möglich; denn nur der Gedanke der vollen Herrschaft des Geistes über alles Ungeistige und die Zuversicht der ungehemmten Freiheit gewärt der Sittlichkeit Grund und Muth.

Mag auch in der Anerkennung der Schranken der Freiheit eine Annäherung an den christlichen Gedanken der natürlichen Verderbnis des menschlichen Geschlechts liegen, so liegt in ihr andrerseits doch auch eine um so größere Entfernung von demselben; denn diese Schranke wird nicht in das Gebiet der sittlichen Schuld, also der sittlichen Freiheit gelegt, sondern jenseits der Sittlichkeit in das Gebiet der durch den sittlichen Geist nur zu bewältigenden Natur. Die Hemmung der Sittlichkeit ist durch keine geschichtliche That entstanden, und darum auch durch keine geschichtliche That wieder zu überwinden. Das trotz alles Idealismus der Platonischen Weltanschauung sich oft schmerzlich aussprechende Bewußtsein der sittlichen Mangelhaftigkeit der Welt führt zu keinem Gedanken einer Erlösung. Der Weise befreit sich selbst soweit es bei der im Wesen des Daseins liegenden Unvollkommenheit möglich ist, von der Schranke seines sittlichen Lebens, und befreit andere nur durch philosophische Belehrung und durch absolutistische Staatsleitung, nicht aber durch eine heiligende, eine heilige Gemeinschaft gründende geschichtliche That.

In der Idee des Staates liegt zwar die Ahnung, daß die Sittlichkeit in ihrer Wahrheit nicht eine bloß individuelle sei, sondern eine geschichtliche Bedeutung und Aufgabe habe, aber Plato kommt über die Ahnung nicht hinaus; und im begriff, über die Grenze der bloß individuellen Sittlichkeit in das Gebiet der geschichtlichen hinüberzuschreiten, zieht er zagend den Fuß wieder zurück. Sein Staat ist kein Glied der Geschichte und hat keine Geschichte zum Ziel. Wie er nicht aus der Geschichte, sondern nur aus dem geistreichen Gedanken eines theoretischen Philosophen entsprungen ist, so soll er auch nichts anderes sein, als das Feld, auf welchem sich die Genialität der Einzelpersonlichkeit des philosophischen Regenten befunden kann. Weder Volk noch Regent sollen Träger einer geschichtlichen Idee sein, sondern jenes nur der fügsame Stoff für die bildende Hand des Staatskünstlers, und dieser nur der Vollstrecker einer philosophischen Theorie. Der Staat selbst soll nur ein Einzelwesen sein neben vielen andern gleichfalls durch individuelle Genialität regierten staatlichen Einzelwesen. Deshalb darf er auch nur sehr klein sein; tausend Bürger reichen hin. Den Staat als ein lebendiges Glied an einem geschichtlichen Gesamtorganismus zu erfassen, liegt Plato ganz fern. Ist also dieser Staat zwar ein sittliches Gesamtwesen, ein weltgeschichtliches ist er nicht; er hat weder hinter sich eine geschichtliche Voraussetzung, noch vor sich ein geschichtliches Ziel. Daß die Menschheit überhaupt ein Ziel des sittlichen Strebens sei, daß sie zu einer sittlichen Einheit zusammengefaßt werden könne, daß der Zustand des Friedens unter den Völkern ein zu erstrebender sei, davon hat Plato auch nicht entfernte Ahnung; der Krieg gilt ihm vielmehr auch für seinen Idealsstaat als ordnungsgemäß und sich von selbst verstehend und nothwendig; denn Griechen und Nichtgriechen sind von Natur Feinde.*) Man vergleiche mit diesem Staatsideale des tiefstimmigsten griechischen Philosophen, welches ohne alle Hemmung durch eine etwa widerstrebende Wirklichkeit hingestellt ist, den in einem hartnäckig widerstrebenden Volke zur Wirklichkeit gebrachten alttestamentlichen Gottesstaat, der von Anfang an ein weltgeschichtliches Ziel den Gedanken des Heils und darum auch des Friedens und der Einheit der gesamten Menschheit im Auge und zur Grundlage seines gesamten Wesens hatte.

*) Rep. 373. 469. f.

Am bedenklichsten tritt die Schwäche der Platonischen Ethik in ihrer Beziehung auf das religiöse Bewußtsein auf. Die schöne Idee der Gottähnlichkeit des sittlichen Menschen vermag Plato nicht durchzuführen, die Begründung des Sittlichen durch den göttlichen Willen ist ihm fremd und mußte ihm fremd sein, denn der Grieche weiß nichts von einer Offenbarung dieses Willens, und der Philosoph konnte sie nicht erdichten; er konnte immer nur auf das vernünftige Bewußtsein des Menschen selbst verweisen; aber dieses Bewußtsein zu einem allgemein hervortretenden zu machen, wagte Plato nicht zu hoffen, und er setzte daher nur die Autorität und selbst die starke Gewalttherrschaft der Philosophen an die Stelle der Autorität einer göttlichen Offenbarung. Auch seine tiefsinnig erfaßte, über alles frühere Heidentum weit hinausragende Gottesidee selbst wagte Plato nicht in ihrer ganzen ethischen Bedeutung durchzuführen und folgerichtig zur Grundlage alles Sittlichen zu machen. Er ist zwar weit von der Thorheit neuerer Theorien entfernt, welche die Sittlichkeit als ganz unabhängig von der Frömmigkeit hinstellen, und macht die letztere zu einem sehr wesentlichen Bestandteil alles sittlichen Lebens, und nimt selbst aus dem göttlichen Gerichte nach dem Tode einen sehr wichtigen Beweggrund für dasselbe,*) aber doch ist ihm die Frömmigkeit nicht die Grundlage aller Tugenden, sondern nur eine derselben, und nicht einmal die erste, sondern nur ein Zweig der Gerechtigkeit; und selbst da magt er es nicht, sie unmittelbar auf die philosophisch erkannte Gottes-Idee zu beziehen, sondern nur auf die Götter der Volksreligion. Da er nun aber selbst den unsittlichen Charakter der griechischen Göttermynthen mit edler Entrüstung aufdeckt, und deshalb selbst den im ganzen Griechenwolke so hoch verehrten Homer bitter tadelt, ja dessen Dichtungen aus sittlichen Rücksichten selbst aus seinem Idealstaate verbannt haben will,**) so ist schwer zu sagen, wie er die Frömmigkeit gegen die Götter noch begründen und fordern will. Es bleibt hier eine nicht auszufüllende, tiefgreifende Lücke in seiner ethischen Lehre.(21)

§. 16.

Der Vollender der Platonischen Philosophie und der griechischen überhaupt, Aristoteles (384—322 v. Chr.), vielfach selbständig über Plato hinausgehend, weniger idealistisch als dieser und mehr an die nüchtern erfaßte Wirklichkeit sich anschließend, stellte zum erstenmale die Ethik als eine besondere, systematisch ausgeführte Wissenschaft dar, im Anschluß an die Physik einerseits, und an die Politik andererseits. Die möglichste Zurückdrängung des bei Plato noch geltenden Dualismus in den letzten Gründen des Daseins führt den Aristoteles nicht zu einer Herleitung der sittlichen Idee aus der bei ihm weiter entwickelten Gottesidee, sondern zu einer noch zuversichtlicheren Begründung derselben auf das vernünftige Selbstbewußtsein, welches hier weniger gebunden als bei Plato erscheint. Eine gediegene Psychologie gewährt für die Ethik einen wissenschaftlich festen Boden, aber das zurückdrängen des Plato-

*) Gorg. p. 523 ff. — **) Rep. 377 ff. 386 ff. 598 ff. 605.

nischen Gegensatzes von Ideal und Wirklichkeit gibt ihr einen sittlich schwächeren Charakter.

Von den drei verschiedenen Darstellungen Aristotelischer Ethik ist nach den als sicher zu betrachtenden Ergebnissen der Kritik*) nur die *ἡτὶ καὶ Νικομάχεια* (d. h. ad Nicomachum) ein echtes Werk des Aristoteles, obgleich wahrscheinlich nicht von ihm selbst für die Veröffentlichung vollendet, sondern nur zum eignen Gebrauch für seine Vorträge aufgezeichnet, während die *Eudemische Ethik* (*ἡ Εὐδημεία*) sehr wahrscheinlich ein Werk des Eudemos, eines Schülers des Aristoteles, ist, meist aus jenem ersten Werke geschöpft, mit einigen eignen Zusätzen, und die sogenannte große Ethik (*ἡ Μεγάλη*) ein Auszug aus beiden ist. Die Politik, welche Aristoteles von der Ethik sondert, aber als ihr übergeordnet, betrachtet die Sittlichkeit in ihrer vollen Verwirklichung im Staate als dem sittlichen Gemeinwesen. Dieses Werk ist also jedenfalls zu der Ethik hinzuzurechnen und als deren Vollendung zu betrachten.

Aristoteles gibt der Ethik ihren Namen und ihre selbst für das ganze christliche Mittelalter maßgebende wissenschaftliche Gestalt. Die umfangreiche, aus zehn Büchern bestehende Ethik enthält zwar viele treffliche Gedanken und vor allem auch eine scharfe Beobachtung der Wirklichkeit, und ist darin bei weitem nüchterner und weniger idealistisch als Plato, aber als System ist sie doch noch sehr mangelhaft und enthält sehr wesentliche Lücken. Nur verhältnismäßig wenig allgemeine Gedanken sind wirklich wissenschaftlich entwickelt; der bei weitem größere Theil ist mehr empirisch und aphoristisch behandelt; Aristoteles verzichtet ausdrücklich auf wissenschaftliche Strenge der Beweise und der Entwicklung, weil der Gegenstand dies nicht zulasse, sondern nur Wahrscheinlichkeit gestatte. Daher sinkt die Darstellung, im Unterschiede von Plato's immer geistvoller und entweder wissenschaftlich oder poetisch hochgetragener Rede, nicht selten zur trocknen Verstandesbetrachtung herab und ist meist in ganz allgemeinverständlicher Weise gehalten.**)

Aristoteles ist zwar nicht zur vollen Idee des absoluten Gottes, die nur in dem Schöpfungsgedanken sich abschließt, hindurchgedrungen, bleibt vielmehr unmittelbar vor diesem Gedanken stehen, drängt aber den schon bei Plato sehr verblaßten Urgegensatz von Gott und dem nicht wahrhaft wirklichen Urstoff noch mehr in den Hintergrund, ohne ihn jedoch zu überwinden. Er will einen Urgegensatz nicht anerkennen, spricht aber auch das Wort nicht aus, welches allein über denselben hinausführt, das Wort, mit welchem das Alte Testament beginnt. Die Welt ist ihm nicht mehr die bloß möglich beste, sondern der schlechtthin vollkommene Ausdruck des Willens des vernünftigen Geistes. Darum verschwindet ihm auch jene Vorstellung Plato's von einem alles wirkliche Dasein, besonders aber die Menschheit, durchziehenden Uebel. Alles Wirkliche ist vielmehr gut; auch die menschliche Leiblichkeit ist nicht mehr eine auf früherer

*) Spengel in d. Abhandl. d. kgl. Bayerischen Akad.; philos. = philol. Klasse, 1841. III, 2; 1864, S. 171 ff. Brandis, Aristoteles. 1853. I, S. 111 ff.; II, 1555 ff. — **) Zu vergleichen ist Biese, d. Philos. des Arist. 1838 ff. 2 B., — eine fleißige, aber philosophisch nicht gehörig durchgearbeitete Darstellung; Brandis, Arist., 2 Abth. 1857 (bes. S. 1335—1682), — gründlich, aber fast allzuansprechend, u. oft mehr Auszug als geschichtlicher Bericht. Trendelenburg, hister. Beitr. 3. Phil., II, 1855. S. 352 ff.

Schuld ruhende Hemmung, sondern rechtmäßiges Organ der Seele. Eine geschichtlich gewordene Verderbnis aber erkennt Aristoteles garnicht an. Die große Menge zwar ist schon von Natur so beschaffen, daß sie keine innere Neigung zur Tugend hat, sondern nur durch sinnliche Triebe und durch Furcht geleitet wird,*) aber der besserbegabte, freigeborene Mensch ist von Natur durchaus gut, hat daher auch in seiner Vernunft die reine Quelle sittlicher Erkenntnis. Aristoteles kann sich nach dieser Voraussetzung auf dem Boden des subjectiven Geistes vollkommen frei und zuversichtlich bewegen; und obgleich er die Idee Gottes als des vernünftigen absoluten Geistes noch tiefer erfaßt als Plato, knüpft er dennoch die Betrachtung der Natur wie des sittlichen Geistes viel weniger eng an die Gottesidee an als jener. Grade indem er in der wirklichen Welt einen viel reineren Ausdruck des göttlichen Gedankens findet als Plato, kann er sich harmloser an die Wirklichkeit hingeben, sich in sie vertrauensvoll versenken, aus ihren Zügen die Worte der göttlichen Wahrheit lesen, und bedarf des übernatürlichen Elementes viel weniger, welches bei Plato durch das dem Göttlichen entgegenstrebende Ungöttliche in der Welt in höherem Grade nothwendig wurde.

Daher wurzelt bei Aristoteles die Sittlichkeit gänzlich in dem Boden des Subjectes; sie erscheint weniger als der heilige Wille Gottes an den Menschen, sondern als das schlechtthin eigne, von dem vernünftigen Menschengenisse selbst geforderte Wesen des geistigen Lebens. War bei Plato wenigstens die Andeutung, daß dieses Ziel des sittlichen Strebens in der Gottähnlichkeit und in dem Wohlgefallen Gottes an dem Menschen liege, also einen objectiven Charakter trage: so tritt bei Aristoteles entschieden der subjective Charakter in den Vordergrund, der Gedanke, daß dieses Ziel das persönliche Wohlbefinden des sittlichen Subjectes sei. Bei Plato ist und bleibt das höchste und wahrste ein jenseits, ein schlechtthin ideales, das in der Wirklichkeit nie vollkommen vorhanden, nie ganz zu erreichen ist, — bei Aristoteles wird alles Ideal auch wirklich, alles wahre auch ein diesseitiges, nicht als ein hereingeholtes, sondern als ein herausgearbeitetes. Die wirkliche Welt ist auch in sittlicher Beziehung ein vollkommener Ausdruck der Idee, nicht mehr ihr schwacher Abdruck, ist Original, ein in ureigner Kraft sich lebensvoll entfaltender Organismus. Daher auch nicht mehr jenes sehnen und schmachten nach einer besseren, idealen Welt, jenes poetische träumen, jenes schmerzliche Gefühl, daß der Geist ein gefesselter, in den Fanden der Unfreiheit durch ein ungeistiges Nichtsein gebundener sei; bei Aristoteles ist das Leben nicht mehr ein tragisches; aus seiner Weltanschauung entspringt nicht mehr eine Tragödie; sie ist eine in sich hernbige und behagliche; die Poesie ist mit der Sehnsucht abgestreift; die nüchterne Prosa des in der Wirklichkeit sich befriedigenden Geistes tritt an ihre Stelle. In dieser Behaglichkeit liegt aber ein größerer Gegensatz gegen die christliche Weltanschauung als in dem Platonischen Bewußtsein eines inneren Widerspruchs des Daseins. Die mehr mystische Sinnigkeit Platos ist einer nüchtern-rationalistischen Auffassung gewichen.

Die psychologischen Untersuchungen, die Voraussetzungen der Ethik, sind bei Aristoteles viel weiter und tiefer durchgeführt als bei Plato, und der Glanzpunkt seiner Philosophie; daß aber seine Ethik auch überwiegend nur psychologischen Charakter hat, und weder in die Religion noch in die Ge-

*) E. Nic. X, 10.

schichte ihre Wurzeln schlägt, ist ihre Schwäche. Während Plato wenigstens das Streben hat, der Sittlichkeit einen über die Wirklichkeit hinausgehenden idealen Charakter zu verleihen, breitet sie sich bei Aristoteles mehr in behaglicher Befriedigung auf dem Boden der Wirklichkeit des Menschen aus, ohne sich über deren Reinheit oder Entartung Bedenken zu machen; und bezeichnend ist es auch für die Auffassung des Sittlichen, daß der bei Plato so stark hervortretende Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit, welcher dem sittlichen Streben seine rechte Haltung und Weihe gibt, bei Aristoteles in einen zweifelhaften Hintergrund zurücktritt. Da er erklärt es geradezu für ungereimt ($\chi\tau\omicron\tau\omicron\nu$) zu sagen, daß niemand eher glücklich sei, als bis er gestorben sei,*) er kennt nur eine Sittlichkeit des diesseits. Er erklärt den Tod ausdrücklich für das größte aller Uebel ($\mu\omicron\beta\epsilon\rho\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\ \tau\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$), „denn er ist das Ende von allem; und für den Gestorbenen scheint es kein Gutes und kein Böses mehr zu geben“**) und der Tod raubt darum dem Menschen die höchsten Güter.

§. 17.

Alles Streben hat ein Ziel, und dieses ist für das vernünftige Streben ein Gut, also als höchstes Ziel das höchste Gut; dieses aber ist das vollkommene Wohlbefinden, welches nicht ein bloß passiver Zustand, sondern vollkommenes, thätiges Leben des vernünftigen Geistes ist, also wesentlich in der Tugend besteht, welche ihrerseits wieder an sich schon das Glückseligkeitsgefühl in sich schließt. — Die Tugend selbst ist entweder Denktugend oder ethische Tugend, je nachdem sie sich auf die Vernunft oder auf die Sinnlichkeit bezieht. Jene erwirbt man durch Erlernen, diese durch Übung. Da das Gute in dem Einklang, also in dem rechten Maße besteht, so besteht das Nichtgute in einem zuviel oder zuwenig. Die Tugend also ist immer das innehalten der rechten Mitte zwischen zwei Untugenden. Voraussetzung alles sittlichen Handelns ist die vollkommene Willensfreiheit, welche Aristoteles auch im Gegensatz zu der Auffassung des Sokrates, daß die Erkenntnis des Rechten mit Nothwendigkeit zum vollbringen desselben führe, bestimmt festhält.

Der vernünftige Geist ist kein ruhendes oder bloß passiv erregtes Sein, sondern Thätigkeit. Der denkende Geist ist zugleich ein wollender, thätiger, handelnder. Alles Wollen will etwas als Zweck, nämlich immer das, was dem wollenden als ein Gut erscheint. Das Gut ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\omicron\nu$) ist also zunächst dasjenige, worauf das Streben sich richtet, um es zu erreichen. Es gibt nun sehr viele und verschiedene Zwecke und Güter, von denen sich einige nur als dienende zu andern verhalten, als Mittel zu höheren Zwecken und Gütern. Soll das Streben aber ein vernünftiges, also sicheres und einiges sein, so muß es einen letzten Zweck, ein höchstes Gut geben, welches nicht mehr Mittel zu einem andern Zwecke ist, sondern um seiner selbst willen erstrebt wird, und um

*) E. N. I, c. 11. 13. — **) E. N. III, 9. 12.

dessenwillen allein wir alle andern Güter erstreben, was also ein schlechtthin vollkommenes ist, ein τελειον, welches seinen Zweck, τὸ τέλος, in sich selbst hat. Ehre, Reichtum, Kenntnisse u. sind Güter, aber sie werden doch nicht bloß um ihrer selbst willen erstrebt, sondern immer auch um eines höheren willen, für welches sie nur die Mittel sind, nur Theilgüter eines einzigen Gutes; dieses aber ist die Vollkommenheit des eigenen Daseins und Lebens, das Wohlbefinden, εὐδαιμονία, d. h. die Macht des in sich vollkommenen, sich selbst zum Zwecke habenden Lebens, ζωὴς τελείας ἐνέργεια. Dieses Wohlbefinden wird nicht mehr um eines andern Gutes, sondern um seiner selbst willen erstrebt, ist also das höchste Gut (Nic. E. I, c. 1 ff.; vgl. Eud. I, 1). Die Eudämonia ist durchaus nicht einerlei mit unserem Begriffe der Glückseligkeit, sondern schließt diese in sich. Glückseligkeit ist nur die eine, die subjective Seite, das mit dieser Eudämonia verbundene Seligkeitsgefühl, während die Eudämonia selbst wesentlich und zunächst objective Bedeutung hat: das wohlbestellte, beglückte, der Besitz des in jeder Beziehung vollkommenen Lebens. Daher ist es nicht sinnlos, wenn eine besondere Untersuchung darüber angestellt wird, ob das Lustgefühl mit zur Eudämonia gehöre (Nic. I, c. 9). — Das Gute ist also von vornherein nicht bloße, im diesseits nie ganz zu verwirklichende Idee, wie bei Plato, sondern ist volle Wirklichkeit schon in dem gegenwärtigen Leben, findet sie in dem thatsächlichen Sein und Leben des wahren Weisen; es ist nicht ein abstract allgemeines, sondern ist bestimmtes, an dem Einzeldasein haftendes Sein, nicht ein jenseitiges über den einzelnen Gütern, sondern in deren Gesamtheit selbst verwirklicht (I, 4). Diese Gesamtheit ist aber nicht eine bloße Summe, denn sonst könnte das höchste Gut durch ein zukünftiges Gut vergrößert werden, sondern ist ein einiges Ganze, dessen einzelne Formen nur die verschiedenen Güter sind (I, 5).

Das Wohlbefinden als ein rein menschliches Gut ist nicht das bloße Leben, weil dieses auch bei Pflanzen und Thieren ist, auch nicht das bloße empfindende Leben, weil dieses auch bei Thieren, sondern das vernünftig thätige Leben, also das vollkommen thatkräftige Leben des vernünftigen Geistes, ist nicht bloßes Sein und bestimmtsein, sondern ein sich selbst bestimmen, ἐνέργεια, ist nicht bloß ein gutes, sondern wirkt fort und fort gutes (I, 6. 7). Darin liegt schon, daß das höchste Gut, das Wohlbefinden, nicht außer oder nur nach der Tugend ist; diese macht vielmehr das Wesen des höchsten Gutes, welches ja in Thätigkeit besteht, selbst mit aus, obgleich sie an sich nicht das ganze höchste Gut ist; denn zum vollen Wohlbefinden gehört auch das Glückseligkeitsgefühl, das Gefühl der Lust, welches auf dem Gelingen der tugendhaften Thätigkeit beruht. Dieses Glückseligkeitsgefühl ist also nicht etwas von der Tugend unabhängiges, außer und neben ihr bestehendes, vielmehr enthält das tugendhafte Leben die Freude schon als ihren nothwendigen Bestandteil; denn nur der ist tugendhaft, welcher das Gute gern thut, Freude an der Tugend hat. Insofern also kann man allerdings sagen, daß das höchste Gut in der Ausübung der Tugend, und aller Tugenden, besteht (I, 7—9). Jedoch gibt Aristoteles zu, daß zum vollkommenen Wohlbefinden auch solche Güter gehören, die nicht in der Tugend unmittelbar schon gegeben, die von derselben sogar unabhängig sind, so irdischer Wohlstand, gute Herkunft, Schönheit, Gesundheit, glückliches Lebensende u. (I, 9—11). Mit diesem freilich sehr wahren Zugeständnis an das durch kein einseitiges System befangen gemachte natürliche Bewußtsein ist offenbar die Folgerichtigkeit des ethischen Systems durchbrochen. Denn gibt es wirkliche Güter, also Bedingungen des höchsten Gutes, welche

unabhängig sind von der sittlichen Vollkommenheit, kann also der wahrhaft tugendhafte zufälligerweise auch des höchsten Gutes entbehren: so gibt es keine moralische Weltordnung, und die Sittlichkeit entbehrt der Zuversicht; und da es ein rechtmäßiges Ziel ist, nach dem höchsten Gute zu streben, so folgt, daß der Mensch außer der Sittlichkeit auch noch nach anderen davon unabhängigen Bestimmern streben müsse, die er also nur auf außersittliche, folglich unsittliche Weise erringen kann. Da Aristoteles keine schuldvolle Verderbnis der menschlichen Natur anerkennt, so bleibt ihm bei jenem Zugeständnis ein vollkommen unlösbares Räthsel und ein greller Widerspruch in seinem Systeme. Er ist aber lieber mit sich in Widerspruch, als daß er dem Systeme zu Liebe die offenkundige Erfahrung verleugnete, zu deren wahrem Verständnis ihm der Schlüssel fehlt.

Worin besteht nun die Tugend, also das wesentlichste Element des wohlbestelltestens? Im Menschen ist eine Doppelseite des Lebens, die Sinnlichkeit und die Vernunft, die oft mit einander in Widerstreit sind. Die Sinnlichkeit, insofern sie nicht rein vegetativ, die ernährende Thätigkeit des leiblichen Lebens ist, sondern sinnliche Begierde, kann und soll durch die Vernunft geleitet werden. Die Tugend hat demgemäß eine Doppelgestalt; einmal bezieht sie sich auf das wohlbestelltesten der Vernunft selbst, dann aber auf das wohlbestelltesten der Sinnlichkeit kraft deren Unterordnung unter die Vernunft; in jenem Sinne ist sie Denktugend, in diesem ethische Tugend (*ἀρετή θεωρητική* und *ἠθική*). Jene ist besonders die Weisheit; zu dieser gehören die Mäßigkeit, Freigebigkeit 2c. Daß jene zu den Tugenden gehöre, geht daraus hervor, daß wir sie an einem Menschen als sein Verdienst loben (I, 13). Ethisch ist hier in dem engeren Sinne genommen, in Beziehung auf praktische Sitten. Es leuchtet ein, daß diese Theilung der Tugenden eine durchaus unzureichende ist, wenn nicht die eine oder die andere Gattung von Tugenden in einem weiteren Sinne genommen wird, als nach der Herleitung derselben zulässig ist. Denn es gibt rein geistige Tugenden, wie Demuth, Wahrhaftigkeit, Treue, Dankbarkeit, die mit der Sinnlichkeit gar nichts zu thun haben, und doch auch nicht Denk- oder Erkenntnistugenden sind. Nähme man aber Weisheit, wie bei Plato, in dem weitesten Sinne der inneren Harmonie der vernünftigen Seele überhaupt, so wären die in der Beherrschung der Sinnlichkeit bestehenden ethischen Tugenden ihr augenscheinlich nicht neben- sondern untergeordnet. — Die Denktugend kann gelehrt und gelernt werden, besonders durch reiche Lebenserfahrung; die ethischen Tugenden dagegen werden durch öftere Wiederholung derselben Handlungen, also durch Gewöhnung errungen, sind wesentlich durch Uebung erlangte Fertigkeiten. Von Natur haben wir keine Tugend, sondern nur die Möglichkeit und Anlage derselben, die erst durch Uebung und Gewohnheit zur wirklichen Tugend wird. Die tugendhaften Handlungen sind also zunächst nicht Folge, sondern Grund und Voraussetzung der Tugend. Erst dadurch, daß der Mensch wiederholt tugendhaft handelt, wird er tugendhaft (II, 1. 2). Wie es möglich sei, tugendhaft zu handeln, bevor man Tugend hat, welchen Beweggrund der Mensch haben könne, tugendhaft zu handeln, vor seinem tugendhaftsein, fragt zwar Aristoteles und er erkennt die Schwierigkeit der Frage, löst sie aber nicht. Das Zeichen, daß wir Tugend besitzen, ist dies, daß wir bei dem tugendhaften Handeln auch Freude empfinden. Die Tugend ist weder ein Affect, wie Zorn, Furcht, Liebe, Haß, weil die Affecte natürliche, nicht durch unsern Willen begründete, an sich noch keinen sittlichen

Charakter tragende Erregungen sind, noch ein Vermögen, weil dieses von Natur ist, sondern eine Fertigkeit (ἐξέτις), d. h. die sittliche Art und Weise, sich zu den Affecten zu verhalten; und zwar diejenige Fertigkeit, durch welche der Mensch zu einem guten, und sein Werk auch zu einem guten wird (II, 5).*) Das ist freilich noch ein sehr wenigslagernder, rein formaler Begriff. Wenn ihm einen Inhalt zu geben, schlägt Aristoteles diesen Weg ein: in jeder Sache gibt es nur eine einzige Art des Rechte, aber eine mehrfache Art des Unrechtes, wie man bei einem Ziele nach mehreren Richtungen vorbeischießen, aber nur in einer es treffen kann, weshalb auch das Rechte viel schwerer zu finden und zu thun ist als das Unrechte. Das Unrechte bei einer Handlungsweise ist entweder ein Mangel oder ein Uebermaß, das Rechte ist das richtige Maß, also die Mitte zwischen beiden. Die Tugend ist also, und dies ist ihr voller Begriff, eine freigewollte Fertigkeit, das in Beziehung auf uns richtige, von der Vernunft und von dem Urtheile des Verständigen bestimmte Mittelmaß (μεσότης) einzuhalten (II, 6; III, 8. Vergl. Eud. II, 3.) (Daß hierbei nur die ethischen Tugenden gemeint sind, erhellt aus dem ganzen Zusammenhange. Dadurch wird aber der gemeinsame Tugendbegriff wieder zweifelhafter.) Der Mittelweg ist in allen Dingen der beste. Die Tugend strebt also nicht nach einem mittleren zwischen gut und böse, sondern nach dem besten, das beste aber ist das mittlere zwischen zu viel und zu wenig. So ist die Tapferkeit das mittlere zwischen der Feigheit und der Verwegenheit, die Mäßigkeit das mittlere zwischen Zügellosigkeit und Unempfänglichkeit für Lustempfindungen, die Freigebigkeit das mittlere zwischen Verschwendung und Kniderei; Ehrliche steht zwischen maßlosem Ehrgeiz und Ehrlosigkeit, Sanftmuth zwischen Färbornigkeit und Bornlosigkeit u. (Nic. II, 7). Daraus folgt, daß je zwei einander gegenüberstehende Fehler zu einander in einem viel schärferen Gegensatze stehen, als jeder derselben zu der entsprechenden Tugend (II, 8.).

Es leuchtet ein, daß diese bloß quantitative Unterscheidung des Guten und des Bösen das Wesen der Sittlichkeit gar nicht trifft und in der praktischen Anwendung alle Sicherheit des sittlichen Urtheils aufhebt, welches aus dem Gebiete des Gewissens in das des berechnenden Verstandes übergeht. Das Böse ist hier nicht qualitativ, dem innern Wesen nach, von dem Guten unterschieden, sondern nur der Zahl, dem Grade nach; es ist also zwischen beiden kein durchgreifender Gegensatz, sondern ein versließender Uebergang; ja der Uebergang aus einem Laster in das entgegengesetzte ginge nur durch die entsprechende Tugend hindurch. Aristoteles wird sich der Schwäche seines Tugendbegriffes auch bewußt; er gibt zu, daß es auch Handlungen und Gesinnungen gebe, bei denen der Begriff des zuviel oder zuwenig gar nicht anwendbar ist, wie bei der Schadenfreude, dem Neide, dem Morde, dem Diebstahl, Ehebruch, die alle an sich, ihrem Wesen nach, unrecht seien und es nicht erst durch einen bestimmten Grad würden; es gebe kein rechtmäßiges Maß des Ehebruchs u. (II, 7). Wenn er aber trotzdem seinen Tugendbegriff nicht aufgeben will, so zeigt sich darin eben nur die Rathlosigkeit des Theoretikers, denn mit jenem Zugeständnis ist dieser Begriff schon vollkommen über den Haufen geworfen, und es ist damit eingeräumt, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer sei. Noch viel mislicher wird die Sache durch das ausdrückliche Zugeständnis, daß oft die Tugend nicht in der wirklichen Mitte

*) vgl. Trendelenburg, *hstor. Beitr.* I, S. 95. 174.

zwischen den beiden die Extreme darstellenden Fehlern sei, sondern dem einen Extreme näherstehe als dem andern, die Tapferkeit z. B. der Verwegenheit näherstehe als der Feigheit, die Freigebigkeit der Verschwendung näherstehe als der Knickerei u., und daß von den zwei Ausschreitungen die eine meist weniger schlimm sei als die andere (II, 8), — denn damit ist nicht bloß das Princip vollständig durchbrochen, sondern auch jede Möglichkeit eines sicheren Urtheils über die Sittlichkeit abgeschnitten. Nach welcher Regel soll man in der Diagonale den rechten Tugendpunkt finden, wenn derselbe ein excentrischer ist? Aristoteles fühlt selbst die große Schwierigkeit, die sich bei der Zumuthung einer solchen Berechnung an das sittliche Bewußtsein des einzelnen ergibt, und weiß da keinen bessern Rath als den der Kirche an den zwischen der Scylla und der Charybdis hindurchschiffenden Odysseus: „ferne dem Dampf all dort und den Strömungen lenke das Schiff hin“, lieber dem einen, von der Tugend weniger entfernten Extreme näherzugehen als dem andern und sich lieber des geringeren Fehlers schuldigzumachen; und um am leichtesten den rechten Mittelweg zu treffen, müsse man bald auf die Seite des Uebermaßes, bald auf die Seite des Mangels abweichen (*ἀποκλίνειν* II, 9). Greller konnte Aristoteles wol das ungenügende seines Tugendbegriffes nicht aussprechen.

Die Sittlichkeit setzt die Freiheit des Willens voraus; nur das, was mit freier Selbstentscheidung geschieht, wird dem Menschen sittlich zugerechnet, wird gelobt oder getadelt. Die Tugend gehört ausschließlich dem Gebiete der Freiheit an; unfrei aber ist dasjenige, was entweder gezwungen oder aus Unwissenheit geschieht; leidenschaftliche Erregungen, wie Zorn oder sinnliche Begierde, heben die Freiwilligkeit nicht auf, denn der Mensch kann und soll sie durch Vernunft beherrschen; selbst bei moralischem Zwange, durch Erregung von Furcht u. bleibt doch die Freiwilligkeit; unfreiwillig ist nur die erzwungene Handlung, die mit innerem Widerstreben geschieht (III, 1—3, vgl. Eud. II, 6). Von der Freiwilligkeit als dem weiteren Begriffe ist der Vorsatz als der engere zu unterscheiden, nämlich der mit Ueberlegung auf ein bestimmtes, als möglich erkanntes Ziel gerichtete Wille (Nic. III, 4. 5). Der Vorsatz ist auch in Beziehung auf das erkannte Gute oder Böse frei. Allerdings ist jeder Vorsatz auf ein Gutes gerichtet, bei dem Weisen immer auf das wahrhaft Gute, bei den andern auf das, was ihnen gut zu sein scheint; aber daraus folgt nicht, daß die Menschen immer nur aus Irrthum sündigen, und daß bei der wirklichen Erkenntnis des Guten der Vorsatz auch nothwendig auf dieses gerichtet sein müsse, wie Sokrates und Plato meinen. Dagegen spricht schon das allgemeine sittliche Urtheil der einzelnen wie des Staates, welches den Menschen, sobald er zu Verstande gekommen, für alles Böse, was er thut, verantwortlich macht, und es ihm als Schuld zurechnet. Allerdings fehlen viele nur aus Irrthum ihres sittlichen Urtheils oder aus der Schlechtigkeit ihres Charakters heraus, aber jener Irrthum wie diese Schlechtigkeit ist ihre eigne Schuld und entschuldigt sie nicht; ja der Mensch kann selbst mit Vorsatz das für böse erkannte thun, indem er nicht nach dem Guten, sondern nur nach dem Angenehmen fragt; und die Meinung, daß niemand freiwillig und mit Bewußtsein Böses thue, widerspricht der unlenkbaren Erfahrung und dem Wesen der Willensfreiheit (III, 6. 7; V, 12; VII, 2, 3). Dabei macht Aristoteles die feine, fast überraschende Bemerkung: der durch Schuld gewordene schlimme Charakter kann ebensowenig durch bloßes wollen wieder abgelegt werden, als jemand, der sich durch Schuld frantgemacht hat, durch bloßes wollen wieder gesund werden kann;

einmal schlecht oder krank geworden, steht es nicht mehr in seiner Macht, es nichtmehr zu sein; ein geworfener Stein kann in seinem Fluge nicht wieder zurückgeholt werden; so ist es auch mit dem schlechtgewordenen Charakter. Dieser Gedanke konnte weiterführen; Aristoteles verfolgt ihn aber nicht weiter, und läßt die nabeliegende Frage, wie denn nun eine Umkehr möglich sei, beiseite. Im Gegensatz dazu gesteht Aristoteles dem Bösen eine andere Wirkung als die individuelle nicht zu, weiß nichts von einem natürlichen Zusammenhange desselben bei den sich fortpflanzenden, sittlich entarteten Geschlechtern. Jeder Mensch, wenigstens der freigeborne Grieche, ist vielmehr von Natur vollkommen gut, und die jedem angeborne Sinnlichkeit hat in der Vernunft ein ihrer vollkommen mächtiges Gegengewicht.

§. 18.

In der Einzelausführung behandelt Aristoteles zuerst die ethischen Tugenden, und als deren Hauptvertreter die Tapferkeit, die Mäßigkeit, die Freigebigkeit, die Großherzigkeit, von welcher die Ehrliche, als einer geringeren Stufe angehörig, sich unterscheidet, das rechte Maßhalten im zürnen, und als vorzugsweise gesellige Tugenden die Gefälligkeit, Wahrhaftigkeit, muntere Artigkeit (Schamhaftigkeit), besonders aber die Gerechtigkeit und die damit verwandte Billigkeit. Als Denktugenden werden vorzugsweise die Verständigkeit und die Weisheit erörtert, und ihre Geltung schärfer begränzt als bei Sokrates und Plato. Von einer andern Seite betrachtet, nach dem Grade der bei dem Thun des Guten sich bethätigenden sittlichen Kraft, unterscheidet sich das sittliche Verhalten in Tugendhaftigkeit im engeren Sinne, in Enthaltbarkeit und in heroische oder göttliche Tugend.

Die Ausführung der speciellen Ethik ist zwar reich an scharfsinnigen Gedanken und Beobachtungen, entbehrt aber der durchgreifenden wissenschaftlichen Entwicklung aus einem Gedanken heraus; und es kommt noch zu keiner strengen organischen Gliederung. Die Platonische Einteilung der Tugenden (§. 14) liegt zwar zugrunde, ist aber nicht genau innegehalten und nicht weiterentwickelt. Abweichend von Plato betrachtet Aristoteles nicht die Weisheit zuerst, als die Wurzel aller anderen Tugenden, sondern die Mannhaftigkeit oder Tapferkeit (*ἀνδρεία*), das mittlere zwischen tollkühner Furchtlosigkeit und Feigheit. Sie bezieht sich nicht auf alle zu bekämpfenden Uebel, sondern wesentlich auf den Tod, aber auch nicht auf jede Todesgefahr, sondern vorzugsweise auf die ehrenvollste, die im Kriege, außerdem auch auf die Todesgefahr auf dem Meere und in Krankheiten (Nie. III, 9—12.). Diese Beschränkung erklärt sich zwar aus dem kriegerischen Volkscharakter, aber nicht aus der sittlichen Idee; für den Muth im vollen Sinne, allen Uebeln gegenüber, weiß Aristoteles gar keine Stelle in seinem Tugendsystem. Der Beweggrund für die Tapferkeit ist nicht der Gedanke der ewigen Krone, denn der Tod ist für den tugendhaften das fürchterlichste aller Uebel, weil grade für ihn das Leben am meisten Werth hat, sondern nur das Wohlgefallen an der Pflicht und an dem Schönen (III, 12). — Die zweite Tugend ist die Mäßigkeit oder Mäßigung

(σωφροσύνη), die in der Bewahrung des Maaßes in Beziehung auf die sinnliche Lust besteht, wie sich umgekehrt die Tapferkeit auf das Uebel, also den Schmerz bezieht. Die Ausdehnung dieser Tugend auf andere als die sinnlichen, und zwar die niedrigsten sinnlichen Gefühle des Geschmacks und Gefühls, wird ausdrücklich abgewiesen, und es bleiben also sittliche Erscheinungen übrig, sowohl Tugenden als Laster, die in gar keine von Aristoteles angeführten Tugendklassen gehören. Wonach das richtige Maß zu beurtheilen sei, ist nicht gesagt; es wird nur die Tugend in die Mitte gestellt zwischen die an die sinnliche Lust leidenschaftlich sich hingebende Unmäßigkeit, die den Menschen zum Thiere herabwürdigte, und die Begierdelosigkeit oder Unempfindlichkeit gegen sinnliche Lust, die aber nur selten, eigentlich nie vorkomme, weil dann der Mensch gar nicht mehr Mensch wäre (III, 13 — 15); mit der rechten Tugendmitte zwischen zwei Fehlern sieht es hier also mislich aus. — Die Freigebigkeit als dritte Tugend ist die Beobachtung der Mittelstraße in der Verwendung des Besitzes. Sie gibt gern, aus Wohlgefallen an der Schönheit der Handlung, aber nur an die, die es verdienen; daß sie auf der Liebe ruhe, ist nicht gesagt. Als besonders wichtig wird ausföhrlich die Freigebigkeit für öffentliche und gemeinnützige Zwecke, für Schauspiele, Volksvergüügungen, Bewirtung der gesamten Bürgerschaft, für Ausrüstung von Kriegsschiffen, und der anstandshalber ausgeübte Aufwand des Luxus, die μεγαλοπρέπεια, behandelt (IV, 1 — 6). Von den sittlichen Gefahren des Reichthums für die sittliche Gesinnung selbst ist, außer den beiden Abwegen der Verschwendung und Knickerei, nicht die Rede; der Reichthum erscheint vielmehr als ein hohes, zu begehrendes Gut. — Die Großherzigkeit (μεγαλοψυχία), nur Menschen von hohen Vorzügen eignend, ist, im Gegensatz zu der eiteln Aufgeblasenheit einerseits, und zu der sich zu gering achtenden Kleinherzigkeit andererseits, die rechte Würdigung seiner selbst, der sittliche Stolz des großen Mannes, während die rechte Selbstschätzung des geringeren Geistes nicht Großherzigkeit, sondern nur Bescheidenheit ist; jene aber steht höher als diese. Großherzig kann nur der mit allen Tugenden gezielte sein, der wahrhaft große; und er ist es, indem er nach der wahren Ehre strebt, nämlich nach Hochachtung der großen und edlen Seelen, als dem höchsten der äußeren Güter, während er Ehre und Unehre vonseiten unbedeutender Menschen verachtet. Rechte Großherzigkeit ist aber nur möglich, wenn zu dem inneren Tugendverdienst auch eine äußerlich glückliche und hervorragende Lage kommt, reicher Besitz, hohe Familie, Herrschaft, denn dies bringt Ehre; der Großherzige wird darnach auch, obgleich nicht zuerst und als Hauptsache, nach diesen Dingen trachten, nicht sowohl um ihrer selbst willen, sondern um der Ehre willen, die sich an sie knüpft. Bei weniger großen Seelen tritt an die Stelle der Großherzigkeit die nur auf geringere Stufen der Ehre sich beziehende Ehrliche, die zwischen dem unmäßigen Ehrgeiz und der Ehrlosigkeit mitteninne steht (IV, 7 — 10). — Die durch den Ausdruck Sanftmuth (πραότης) nur ungefähr bezeichnete Tugend, deren eigentlicher Name in der Sprache fehlt, und die, in der Mitte zwischen Zornmüthigkeit und Zornlosigkeit, also in der rechten Mäßigung des Zornes besteht, ist im einzelnen Falle dem Maße nach schwer zu treffen. Wornicht zürnen ist Stumpfsein und gegen Beleidigungen sich nicht wehren, ist ehrlos und feige. Es ist rathsam, den Zorn nicht zu verbergen, sondern ihn zum Ausbruch kommen zu lassen; die vollbrachte Rache stillt den Zorn. Aristoteles betrachtet die Rache als etwas durchaus rechtmäßiges und warnt nur vor Uebermaß. Genauere Bestimmungen dieser gefährlichen Tugend weist er als unmöglich

zurück, das entscheide am besten das Gefühl in jedem einzelnen Falle, und geringe Abweichungen von der richtigen Mitte seien hierbei ohne Tadel (IV, 11).

Ohne weiter vermittelten Uebergang werden nun die geselligen Tugenden behandelt. Zwischen schmeichlerischer Gefälligkeit oder Geschmeidigkeit, die allen nach dem Munde redet, und ungeselliger Ereitsucht liegt die Tugend der freundlichen und höflichen Gefälligkeit, die im Unterschiede von der persönlichen Liebe sich nicht auf bestimmte geliebte Personen, sondern auf alle, mit denen wir umgehen, bezieht, und nicht auf der Liebe ruht (IV, 12). Zwischen Prablerei und ironischer Selbstverkleinerung liegt die Wahrhaftigkeit der Rede, besonders in Beziehung auf den redenden selbst, also die Gradheit und Biederkeit. Da aber zu starkes Selbstlob den andern lästiger wird als die Selbstverkleinerung, so ist es rathsam, lieber etwas zu gering von sich zu sprechen als zu hoch (IV, 13). Eine dritte Tugend bezieht sich auf die gesellige Unterhaltung und den Scherz, und ist im Gegensatz zu Possenreißerei und Spottsucht einerseits und Grämlichkeit andererseits das angenehme, heitre Wesen, die Munterkeit und amuthige Gewandtheit, Artigkeit (*εὐπράγεια*) (IV, 14 vgl. End. III. 7). Nur beiläufig spricht Aristoteles hierbei von der Scham, d. h. der Furcht vor Schande, die nicht schon an sich eine Tugend, sondern ein Affekt sei; zur Tugend werde sie nur unter bestimmten Umständen, nämlich wenn der Mensch wirklich etwas gethan hat, dessen er sich schämen muß, und bei der Tugend, weil bei dieser die Leidenschaften heftig sind, gegen welche die Schamhaftigkeit ein Schutz ist. Der sittlich gereifte Mann aber soll garnicht in den Fall kommen, sich zu schämen, denn er muß garnicht einmal denken, daß er so beschaffen sei, etwas schändliches thun zu können (IV, 15). Von der eigentlichen sittlichen Bedeutung der Schamhaftigkeit, die in Gen. 3, 7 so sinnig angedeutet ist, hat Aristoteles keine Ahnung.

Die wichtigste gesellschaftliche Tugend, und eigentlich alle übrigen umfassend, insofern sich dieselben auf das Verhalten gegen andre Menschen beziehen, ist die Gerechtigkeit, welche in der Beobachtung der Gesetze des Staats und der Rechte der andern besteht, also daß man jeden so behandelt, wie es ihm gebührt und wie er es zu beanspruchen hat. Im engeren Sinne bezieht sich die Gerechtigkeit nur auf das mein und dein, auf den Besitz und Gewinn. Der Gedanke der rechten Mitte macht hierbei Schwierigkeit, da es wol kein unsittliches Verfahren gibt, in welchem ein zuviel von Rechtsverwahrung enthalten wäre (V, 1—14). Verwandt mit der Gerechtigkeit und im weiterem Sinne derselben zu ihr gehörig ist die Billigkeit. Sie vollbringt, entgegen dem strengen innehalten des Buchstabens des bürgerlichen Gesetzes, die wahre Gerechtigkeit außerhalb der Forderungen des Gesetzes, welches ja immer nur das allgemeine feststellt und nicht auf jeden einzelnen Fall paßt; sie ist also eine Verbesserung und Vervollkommnung des Gesetzes, indem ich aus Gerechtigkeit auf ein Recht, welches mir das äußerliche Gesetz zugestehet, in einem bestimmten Falle verzichte (V, 15). Gegen sich selbst kann der Mensch eigentlich nicht ungerechtes thun; auch der Selbstmord ist, als freiwillig, nicht ein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen den Staat.

Bei den Denktugenden, von denen besonders nur die Verständigkeit und die Weisheit behandelt werden (VI, 1—13), ist der Gedanke des Mittelwegs natürlich nicht mehr anwendbar; sie halten nicht selbst die rechte Mitte inne, sondern bringen vielmehr dieselbe zur Erkenntnis. Die Verständigkeit (*φρόνησις*, mehr als Klugheit, wie es gewöhnlich erklärt wird, aber auch wol

nicht ganz zutreffend mit Brandis als Vernünftigkeit zu nehmen), ist die geistige Fertigkeit, in Beziehung auf das, was dem Menschen gut oder übel ist, in jedem besonderen Falle angemessene praktische Entschlüsse zu fassen. Die Weisheit (*σοφία*) aber ist das höhere und gibt der Verständigkeit erst die rechte Grundlage. Sie ist die rechte Erkenntnis der letzten Gründe des wahren Wissens und das herleiten desselben aus jenen Gründen, bezieht sich also auf das unveränderliche, während die Verständigkeit es mit dem veränderlichen zu thun hat; jene richtet sich auf das allgemeingiltige, diese auf das der Einzelperson zukommende, ist also die besondere praktische Anwendung der mehr die sittliche Idee an sich ausdrückenden Weisheit. Die Verständigkeit ist also Ueberleitung der sittlichen Weisheit in die ethischen Tugenden. Weisheit und Verständigkeit machen nicht alle Tugend selbst aus, wie Sokrates behauptet, sondern sind als *ὁρδός λόγος* die nothwendige Voraussetzung aller übrigen Tugenden.

Aristoteles geht nun zu einer andern Betrachtungsweise des sittlichen Verhaltens über, nicht, wie bisher in Beziehung auf die materiale Beschaffenheit, sondern in Beziehung auf den Grad der dabei sich befindenden sittlichen Energie. Den in dieser Hinsicht zu unterscheidenden drei Stufen des Un sittlichen: Lasterhaftigkeit, Unenthaltbarkeit und Verthierung, in denen das sittliche Bewußtsein und der sittliche Wille entweder böse geartet oder schwach ist oder ganz fehlt, entspricht die dreifache Stufe des Sittlichen: Tugendhaftigkeit im engeren Sinne, Enthaltbarkeit und heroische oder göttliche Tugend; letztere macht den Menschen vollkommen den Göttern ähnlich, ist aber nur selten; ebenso selten aber ist auch das entgegengesetzte Aeußerste, die Verthierung. Die Unenthaltbarkeit ist eine Schwäche des sittlichen Willens, denn der Mensch weiß, daß seine Begierden schlecht sind, und folgt ihnen doch, fehlt also, was Sokrates für unmöglich erklärt, mit Bewußtsein, aus Leidenschaftlichkeit. Der enthaltene oder charakterfeste dagegen handelt stets seiner vernünftigen Einsicht gemäß. Die schwächliche und schwankende Art, wie Aristoteles die hierbei auftauchenden schwierigen Fragen zu beantworten sucht, zeigt sehr deutlich, wie wenig Erkenntnis er von der Bosheit eines verdorbenen Herzens hat (VII, 1—7). Und während Sokrates die meisten Sünden durch Unwissenheit und Irrthum deckt und in ihrer Schuld entkräftet, geht Aristoteles, welcher den vielfachen Widerspruch zwischen erkennen und wollen anerkennt, auf der andern Seite soweit, daß er angeborene Fehler und Leidenschaften, selbst zu unnatürlichen Lastern, annimmt, und darin eine Entschuldigung für den Widerspruch mit der besseren Erkenntnis findet; „solche Neigungen zu haben, liegt außerhalb des Gebietes des sittlich Schlechten;“ und wenn der Mensch durch solche schlimme Neigungen bewältigt wird, so ist das auch nur im uneigentlichen Sinne unsittlich zu nennen (VII, 6). Wie solches angeborensein von schlimmen Neigungen zu erklären sei, erfahren wir nicht. Besonders die Neigung zum Zorn ist sehr mild zu beurtheilen, es liegt sogar etwas vernünftiges in ihm im Gegensatz zu den sinnlichen Begierden und jedenfalls kein Uebermuth; und seine Nichtfertigung liegt in der Allgemeinheit desselben. Ueberhaupt ist es verzeihlich, den natürlichen Neigungen zu folgen, und dies umsomehr, je mehr dieselben allen gemein sind (VII, 7). Die unenthaltbaren sind nicht eigentlich lasterhaft, sondern den lasterhaften nur ähnlich, weil bei ihnen kein böser Vorsatz ist (VII, 9).

Nach einer ausführlichen Betrachtung der Freundschaft als eines besonderen Gebietes sittlicher Thätigkeit schließt Aristoteles mit einer längeren Abhandlung

über die Lust (*ἡδονή*) und das Wohlbefinden (*εὐδαιμονία*) als die Ergebnisse des tugendhaften Verhaltens. Die Lust ist nicht dasselbe wie das Gute, ist nicht das höchste Gut, aber viele Arten der Lust sind Güter, also zu erstreben, während andere es nicht sind. Die Lust ist das Ergebnis einer zum Ziele kommenden Kraftthätigkeit, begleitet also die Lebensentwicklung an sich; je nachdem nun diese Thätigkeit gut oder schlimm ist, ist es auch die sie begleitende Lust und nur die mit der Tugendübung verbundene Lust ist die wahre (X, 1—5). Das Wohlbefinden ist nicht ein bloßer Zustand sondern wesentlich Lebensthätigkeit, und zwar eine solche, die nicht zweckloses Spiel, sondern vernünftige Tugendübung ist. Da nun das Erreichen der Erkenntnis der Wahrheit auch mit dem höchsten Wohlbefinden zusammen; alle übrige Thätigkeit ist weniger stetig und bleibend, weniger frei und unabhängig, weniger auf sich selbst beruhend und hat den Zweck weniger in sich selbst. Erst in zweiter Linie also steht das praktisch schaffende Leben, wie ja auch das Leben und die Glückseligkeit der Götter oder Gottes nicht in einer solchen äußerlichen, wirksamen Thätigkeit, sondern nur im Denken besteht. In dritter Linie stehen die äußerlichen Glücksgüter, Gesundheit, reicher Besitz etc. Wenn nun allerdings solche Güter zum Wohlbefinden auch nothwendig sind, so bedarf es derselben doch nur in mäßigem Grade, und der Weise kann auch bei verhältnißmäßig geringen Glücksgütern glücklich sein; denn der, welcher den erkennenden Geist mit höchstem Eifer ausbildet und vollkommen macht, ist auch der von den Göttern am meisten geliebte und der glücklichste, weil er den Göttern am ähnlichsten ist (X, 6—9). Hierin kehrt die Ethik also zu ihrem Ausgangspunkte zurück, ohne daß man sagen könnte, daß diese Zusammenschließung eine natürlich erwachsene und organische wäre. Zwar wenn das Wohlbefinden als höchstes Gut am Anfange der ethischen Entwicklungen angedeutet wird, und nun zuletzt als das Ergebnis sittlicher Lebensthätigkeit auftritt, so ist dies ein trefflich sich abrundender Entwicklungsgang des Systems, aber Aristoteles stört sich diesen organischen Kreislauf sehr wesentlich durch die grade nach seinen früheren Erörterungen überraschende Bevorzugung des beschaulichen Lebens vor dem thatkräftigen, indem jenes als das wahrhaft göttliche das letztere bei weitem überragt; und grade während Aristoteles im Begriff ist, den Uebergang aus der bloß individuellen Sittlichkeit in die Betrachtung des sittlichen Gemeinwesens zu machen, welches ja ganz überwiegend auf der praktisch schaffenden Thätigkeit aller einzelnen beruht und zunächst deren Ergebnis ist, stellt er mit einer auffallenden Geringschätzung diese Thätigkeit hinter die bloß dem Einzelgeist angehörige, von dem Gemeinleben sich abwendende reine Denktthätigkeit zurück. Darin ist Plato wenigstens folgerichtiger, indem er den Philosophen keineswegs auf das bloß beschauliche Leben verweist, sondern ihm die politische Herrschaft als sein ihm vorzugsweise zukommendes Recht und seinen höchsten Beruf zuweist. Es ist wol kein sehr zur Tugend aufmunternder Gedanke, wenn das höchste Wohlbefinden einseitig in eine Thätigkeit gesetzt wird, zu welcher es nur der wenigsten Tugenden bedarf.

§. 19.

Die von Plato schon stark betonte Idee des sittlichen Gesamtwezens wird von Aristoteles noch weiter und unsichtiger entwickelt, ohne die Beschränktheit der griechisch-heidnischen Weltanschauung hierin völlig

abstreifen zu können. Die Idee der Menschheit als eines sittlichen Ganzen fehlt auch ihm durchaus; die individuelle Sittlichkeit überwiegt schlechtthin. Die Familie ist zwar etwas höher erfaßt als bei Plato, weil die Wirklichkeit des Lebens unbefangener beobachtet wird, ist aber doch noch nicht als die Grundlage des sittlichen Ganzen erkannt, sondern nur eine untergeordnete Erscheinungsform der auf eine sittliche Gemeinschaft sich beziehenden Sittlichkeit. Die Gatten- und die Familienliebe überhaupt ist nur eine besondere Form der die individuelle Sittlichkeit ausdrückenden Freundschaft. Die Freundschaft aber ist nicht sowol Pflicht als eine Befundung des Strebens nach individuellem Wohlfeyn, trägt nicht objectiven, sondern subjectiven Charakter. — Zu einem sittlichen Gesamtwesen bildet aber auch die Freundschaft weder Grundlage noch Uebergang; dasselbe erbaut sich vielmehr sofort auf der Grundlage der die sittliche Idee ausdrückenden Gesetze als Staat, welcher die Aufgabe hat, unter der Leitung der sittlich hochstehenden die große Masse der sittlich unmündigen zu zügeln, zu leiten und zum Guten zu gewöhnen.

Der Erörterung der Freundschaft widmet Aristoteles zwei ganze Bücher einer Ethik in sehr ausführlicher Darstellung. Die Freundschaft ist zwar Tugend, aber nicht eine besondere neben den andern, sondern eine bestimmte Erscheinungsform der Tugend überhaupt. Ihr Begriff ist ein weiterer als der bei uns gewöhnliche, und schließt die Liebe überhaupt mit ein, fällt aber mit der christlichen Idee der Liebe keineswegs zusammen; sie hat nicht objective und allgemeine, sondern nur subjective und individuelle Bedeutung; sie liebt nicht um des geliebten Menschen willen, sondern um des Wohlgefühls des liebenden willen, sucht zunächst nicht das Wohl des andern, sondern das eigene, liebt nicht den Menschen als solchen, sondern nur diesen oder jenen nach individueller Wahl mit Ausschließung der andern. Die Idee der allgemeinen Menschenliebe als einer Pflicht ist auch dem Aristoteles wie den Griechen überhaupt ganz fremd. Das höchste ist erreicht in treuer Freundschaft gegen einen oder wenige auserwählte. Für die übrigen Menschen bleibt nur ein sehr abgeblaßtes und laues Wohlwollen übrig, eine wesentlich nur die besondern Rechte achtende Gerechtigkeit und Willigkeit, Humanität im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aristoteles schließt die Erörterung der Freundschaft unmittelbar und ausdrücklich an die der Lust an und läßt sie der genaueren Entwicklung der letzteren (im 10. B.) vorausgehen, und betrachtet sie auch von der Seite, daß sie nicht sowol als Pflicht, als vielmehr als eine Bethätigung des Strebens nach Wohlgefühl erscheint. Die Freundschaft sucht zwar auch das Wohl des andern, aber zuerst sucht sie Gegenseite, und kann nur da seyn, wo sie diese findet; jedoch ist diejenige Freundschaft noch nicht die wahre und dauernde, welche nur um der Lust und des Nutzens willen liebt, sondern nur die, welche unter guten und in der Tugend einander ähnlichen besteht, weil hier das an sich dauernde Gute und die Person selbst geliebt wird; in dem Freunde aber liebe ich zugleich, was für mich selbst ein Gut ist; solche wahre Freundschaft ist jedoch selten, und kann also auch nie mit vielen Personen zugleich stattfinden (Eth.

Nic. VIII, 1--7; IX, 4. 5). Die Freundschaft im engeren Sinne setzt eine gewisse sittliche Gleichheit der befreundeten voraus; im weiteren Sinne kann sie aber auch zwischen ungleichen stattfinden, wo die eine Person das geistige Uebergewicht über die andere hat, die Art der Liebe beiderseitig also auch eine verschiedene ist. Dabin gehört die Liebe zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, höhergestellten und niedrigerstehenden. Der höhere von beiden will und muß in diesem Verhältnis mehr geliebt werden als selbst lieben, weil sich das Lieben nach dem Werthe des geliebten Gegenstandes richtet (VIII, 8. 9). Diese Wendung ist bezeichnend für den überwiegend individuellen und subjectiven Charakter der Liebe bei Aristoteles. Auch Eltern und Kinder stehen nur in dieser individuellen Beziehung zu einander, sie messen den Grad ihrer Liebe nach dem individuellen Werthe des andern ab; die Familie hat nicht ein objectives Wesen, welches unter allen Umständen heiligzuhalten und über alle individuelle Wahl erhaben ist; das Lieben mindert sich mit dem steigen des eigenen Werthes im Vergleich mit dem Werthe des andern, und für die hingebende Mutterliebe hat Aristoteles nur Beobachtung (VIII, 9), nicht Verständnis.

Von der Ehe und der geschlechtlichen Liebe spricht Aristoteles überhaupt nur beiläufig und in ziemlich dürftiger Entwicklung. Die Ehe ist die natürlichste aller Freundschaften, und hat nicht bloß die Kindererzeugung, sondern auch die gegenseitige Hilfsleistung und Ergänzung in allen Lebensbeziehungen zum Zweck (VIII, 14. cf. Oecon. I, 3). Der Mann hat als der stärkere die Pflicht, das Weib zu beschützen und ihr Treue zu halten (Oecon. I, 4), und hat das Recht, über sie zu herrschen, aber nicht schlechtthin, sondern nur in dem ihm zugehörigen Gebiete (Eth. VIII, 12). Kinder stehen zu den Eltern in einem bleibenden Schuldverhältnis, können sich von ihrer Verpflichtung gegen sie nie lossagen, während der Vater seinen Sohn verstoßen kann (VIII, 16). Eine uneingeschränkte Verpflichtung der Kinder, den Willen der Eltern zu erfüllen, besteht aber nicht, weil andere Verpflichtungen ihr entgegen treten können; Hauptpflicht der Kinder ist es, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen, und ihnen, wenn sie es bedürfen, den Unterhalt zu gewähren (IX, 2).

Bei der weiteren Auseinandersetzung der Freundschaft macht Aristoteles manche sinnige Bemerkung. Diesenigen, denen man Wohlthaten erwiesen hat, pflegt man mehr zu lieben, als die, von denen man solche empfangen hat, weil jeder das von ihm gewirkte besonders hochhält, das Schuldverhältnis dagegen als ein mehr leidentliches empfindet (IX, 7). Er lobt dies zwar grade nicht, aber findet es sehr natürlich und tadelt es auch nicht. Der wahrhaft gute liebt sich selbst in vollem Maße, aber diese rechtmäßige Selbstliebe ist nicht genussüchtige Selbstsucht, denn er liebt an sich nur den besseren Theil, und er fördert sein eignes Wohl, indem er das Gute liebt und vollbringt, und selbst wenn er für andere Opfer bringt, hat er für sich das höhere Gut gewonnen (IX, 9).

Bei der Auffassung des Wesens der Familie als bloßer Freundschaft ist es natürlich, daß Aristoteles sie nicht zur Grundlage des größeren sittlichen Gesamtwesens, des Staates, macht, daß er sie vielmehr in das Gebiet der individuellen Sittlichkeit stellt, und weder aus der Freundschaft noch aus der Familie den Uebergang in die Staatslehre macht, sondern den Gedanken des Staates unmittelbar aus dem allgemeinen Gedanken der Sittlichkeit ableitet, und alle sittliche Bedeutung der Familie auf den so ohne Unterlage auf sich

selbst beruhenden Staat überträgt. Diesen Uebergang macht er so: die Lehre von der Tugend reicht für die große Menge nicht aus, um sie zur Tugend zu bewegen, da sie fast nur durch Furcht und nicht durch Erkenntnis geleitet wird. Die Menge muß zur Tugend erzogen und beständig geleitet werden, bedarf also der Gesetze; die Erziehung eines Vaters reicht da nicht aus, weil sie der nöthigen Autorität und der zwingenden Macht entbehrt; nur der vernünftig geleitete Staat hat beides, und ist also die nothwendige Bedingung einer allgemeineren Verwirklichung der Sittlichkeit (X, 10).

Aristoteles ist ein zu besonnener Beobachter der Wirklichkeit, um idealistisch alles Heil von bloßer Belehrung zu erwarten und die sittliche Stumpfheit der großen Menge nicht anzuerkennen; er spricht davon in den stärksten Ausdrücken; „die große Menge gehorcht lieber dem Zwange als der Vernunft, eher der Strafe als der Sittlichkeit;“ „die meisten enthalten sich des Bösen nicht darum, weil es schändlich ist, sondern weil sie sich vor der Strafe fürchten; nur nach ihren Leidenschaften lebend trachten sie nach nichts als nach sinnlicher Lust, und scheuen nichts als die entgegengesetzten Schmerzen; von dem sittlich schönen aber und der darin liegenden wahren Freude haben sie auch nicht einmal einen Begriff, da sie dieselbe nie gekostet“ (X, 10); und diese sittliche Unfähigkeit leitet er ausdrücklich auf die angeborene Beschaffenheit zurück, und nur wenige glückliche sind von dieser angeborenen Unvollkommenheit ausgenommen; „diese Natur selbst liegt offenbar nicht in unserer Gewalt, sondern wird durch irgend eine göttliche Ursächlichkeit den wahrhaft beglückten zu theil“. Diesen grellen Unterschied der natürlichen Begabung zu erklären, macht er auch nicht den mindesten Versuch, und er bleibt hierin weit hinter Plato zurück, welcher die auch von ihm erkannte, aber als allgemein aufgefaßte Mangelhaftigkeit des menschlichen Seins aus früherer Schuld in einem Leben vor der irdischen Geburt herleitet. Er verzichtet auch darauf, die sittlich stumpfe Menge gründlich zu bessern, wozu ihm freilich auch keinerlei Möglichkeit gegeben ist; er begnügt sich damit, dieselbe im Zaume zu halten und durch eine gegenständliche sittliche Wirklichkeit, den Staat, in Zucht zu nehmen, und wenigstens durch Zwang und kräftig geleitete Sitte zur Ordnung und zum Gehorsam zu gewöhnen und von den Ausbrüchen der angeborenen Leidenschaft abzuhalten; wahrhaft frei in sittlicher Beziehung aber können nur jene wenigen beglückten sein.

Daher erkennt er die Nothwendigkeit eines sittlichen Gesamtwesens an, welches, durch den hervorragenden sittlichen Geist einzelner besonders begabten getragen, die Sittlichkeit der einzelnen erst begründet, erzieht, leitet, in Zucht hält. Das ist ein wichtiger Gedanke, weit hinausgehend über die Reichthigkeit des rationalistischen Liberalismus, welcher keine andere gegenständliche Gestalt des sittlichen Gesamtwesens anerkennt, als die, welche auf der breiten Basis der Sittlichkeit der großen Menge erwachsen ist, ein bloß abstractes Ergebnis ohne eigene Macht und Wirksamkeit. Er hält es für sinnlos, ein sittliches Gesamtwesen auf die Gesinnung und die geistige Souveränität der Massen zu gründen; er fordert die Souveränität der geistigen und sittlichen Helden, die ausschließliche Autorität der höchstbegabten Persönlichkeiten; aber er ist noch zu sehr in dem Wesen der heidnischen Weltanschauung befangen, um der von ihm nur theilweise erkannten Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur auf den Grund zu gehen, und die rechte Lösung des Räthsels zu finden und die rechte Erlösung zu ahnen; er kennt nur des Menschen Außenseite, nicht die Tiefen des menschlichen Herzens. Er wagt es nicht, mit zweifelnder Frage auch an die sittliche

Natur der Staatsweisen und der Philosophen heranzutreten, und weiß keine andere Rettung, als im Gegensatz gegen jene tiefgreifende geistige Blindheit und sittliche Stumpfheit der Menge die Einsicht und die sittliche Kraft der Staatsleiter und der Weisen ins Maßlose zu erhöhen. — Eine wirklich die wahre Sittlichkeit verwirklichende Heilanstalt sieht Aristoteles im Staate nicht, sondern nur ein mehr äußerlich wirkendes, das Böse hemmendes, äußerliche Zucht herstellendes Ordnungsmittel. Der Staat kann nur bessern, aber nicht von grundans heilen; wahre Weisheit und Sittlichkeit wird auch durch ihn den von Natur dazu nicht befähigten nicht zu theil. Daraus erklärt sich auch die entschiedene Vorliebe des Aristoteles für ein auch von der politischen Thätigkeit abgewandtes beschauliches Leben. Die höchsten Güter können nur wenigen zu theilwerden; es heißt nicht: viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt, sondern: wenige sind berufen und auserwählt; es gilt hier eine absolute Prädestination, aber nicht auf monotheistischem, sondern auf fatalistischem Grunde.

§. 20.

Der Staat verhält sich zu den einzelnen Staatsbürgern und den kleineren Gemeinwesen, dem Hauswesen und der Gemeinde, wie das schlechtthin bestimmende und belebende Ganze zu den Gliedern, ist nicht sowol das Erzeugnis als vielmehr der Grund aller Sittlichkeit. Das dreifache Abhängigkeitsverhältnis des Hauswesens, vor allem das auf ursprünglicher Naturbestimmung ruhende Verhältnis von Herrn und Sklaven ist des Staates Voraussetzung. Auf die natürlichen gesellschaftlichen Verhältnisse mehr Werth legend als Plato, und mehr an die geschichtliche Wirklichkeit sich anschließend, vermeidet er dessen unpraktischen Idealismus, aber gelangt auch zu weniger scharfen Ergebnissen, gibt mehr eine Kritik als eine sich abrundende Theorie des Staatswesens. Die Entwicklung des einzelnen Staatsbürgers zu freierer Selbstbestimmung stärker als Plato betonend, mildert er dessen despotischen Absolutismus, und hebt als eine sittliche Hauptaufgabe des Staates die sittliche Erziehung der freien Staatsbürger hervor. Zu einer allgemein menschlichen Bedeutung gelangt die Staatsidee aber weder in der Beziehung nach außen noch nach innen; die Menschheit ist sowol bei dem Barbaren wie bei dem Sklaven nur eine unvollkommene und keiner sittlichen Befreiung fähig.

Von der „Politik“ des Aristoteles haben wir nur den eigentlichen ethischen Gehalt hervorzuheben. Er schließt sie nicht unmittelbar an die Ethik an, sondern betrachtet sie von mehr praktischem Standpunkte aus, und gibt daher theils in der Ethik schon allgemeine Gedanken der Staatslehre, theils wiederholt er in der Politik einzelne Gedanken der Ethik.

Der Staat ist die höchste und darum die das höchste aller Güter verwirklichende sittliche Gemeinschaft. Sein Vorbild ist das Hauswesen; seine Aufgabe ist es nicht bloß, Schutz und Hilfe für das Leben der einzelnen zu gewähren, sondern wesentlich das rechte, d. h. das geistig sittliche Leben der Ge-

sauntheit zu begründen und zu befördern. Der Staat ist nicht erst das Ergebnis des schon entwickelten sittlichen Lebens der einzelnen, sondern dessen Voraussetzung; außerhalb des Staates gibt es keine sittliche Entwicklung; sittlich kann nur der Staatsangehörige sein; das Ganze ist früher als die Theile, und der vernünftige Mensch ist ein Theil des Staates; der Staat ist das erste, der Staatsbürger erst das zweite; außerhalb des Staates lebt nur das Thier oder Gott (Pol. I, 1. 2). Daher ist auch das sittliche Verhältnis des Hauswesens nur insofern Voraussetzung des Staates, als es Bestandtheil desselben ist, nicht aber so, als ob es vor dem Staate und ohne denselben schon bestände. Bezeichnend ist es hierbei, daß Aristoteles von den drei von ihm angeführten Grundlagen des Hauswesens: dem Verhältnis von Mann und Weib, von Vater und Kindern, von Herrn und Sklaven, die beiden ersteren nur ganz nebenbei und kurz behandelt, dagegen als Hauptsache und sehr ausführlich das dritte. Aristoteles gibt zum erstenmal und vollständig eine förmliche Theorie der Sklaverei, eine für die Geschichte der Sittenlehre sehr beachtungswerthe Erscheinung.

Die Meinung, daß die Sklaverei nicht etwas naturgemäßes, sondern nur durch Gewalt und willkürliche Gesetze eingeführtes sei, weist er entschieden zurück. Ein Hauswesen sei ohne Besitz und ohne dienende Werkzeuge nicht denkbar, also auch nicht ohne Sklaven, die eben lebendige Werkzeuge und Besitz sind. Wie der Künstler und Handwerker der Werkzeuge bedarf, so der Hausherr der Sklaven, die also ganz und gar sein ihm zur Verfügung stehendes Eigentum sind; dies ist ein natürliches, nicht ein bloß rechtliches Verhältnis, ganz entsprechend dem Verhältnis von Seele und Leib, jene das schlechthin herrschende, dieser das schlechthin beherrschte. Dem Bedürfnis entspricht die Wirklichkeit. Die Menschen unterscheiden sich thatsächlich so von einander, daß die einen als die wirklich vernünftigen sich selbst besitzen, die Seele der Menschheit darstellen, die andern aber den Leib der Menschheit ausdrücken, körperlich stark, zum leiblichen arbeiten tüchtig, aber geistig unfrei und niedrig, und obgleich durch Vernunft vom Thiere sich unterscheidend, doch nicht von der Vernunft, sondern von den sinnlichen Begierden beherrscht werden. Diese sind von Natur zu Sklaven bestimmt, und es ist ihnen gut, daß sie als Eigentum anderer geistig beherrscht werden (I, 3—5). Daß diese von Natur zur Sklaverei bestimmten die Nichtgriechen, die Barbaren sind, sagt Aristoteles ausdrücklich. Griechische Kriegsgefangene sind zwar nicht von Natur, aber durch das Gesetz, also rechtmäßig, Sklaven. -- Was die Sklaverei bedeute, geht daraus hervor, daß es ein Zeichen eines Sklaven ist, ungestraft beleidigt werden zu können (Eth. Nie. V, 8), daß der Begriff der Gerechtigkeit nur zwischen solchen Personen gilt, die ein Recht haben, also nicht zwischen Herrn und Sklaven (V, 10), daß die rechtmäßige und untadelhafte Weise des herrschens über die Sklaven die tyrannische ist, deren Zweck nur der Vorteil des Herrn ist (VIII, 12. Polit. I, 8. 9), und daß zu dem Sklaven als solchen so wenig ein Verhältnis der Liebe oder Freundschaft stattfinden kann, wie zu einem Pferde oder Ochsen, wobei jedoch zu bemerken, daß, insofern der Sklave doch auch Mensch ist, eine gewisse, obgleich nur sehr geringe Liebe zulässig ist (Eth. Nie. VIII, 13). Der Sklave hat freilich auch an der Tugend theil, denn er muß gehorchen, bescheiden und mäßig sein, aber seine Sittlichkeit ist von der des Herrn doch wesentlich, nicht bloß dem Grade nach, verschieden; während der Herr aller Tugend theilhaftig sein soll, ist der Sklave der beratthenden Kraft (τὸ βουλευτικόν), also

doch wol der Tugend, der Verständigkeit und der Weisheit, durchaus unzugänglich (Pol. I, 9). Mildere Weisungen über die Behandlung der Sklaven (Oecon. I, 5; ob echt?) sind hiernach zu ergänzen.

Den Platonischen Staat unterwirft Aristoteles einer sehr scharfen und besonnenen Beurteilung; die Güter- und Weibergemeinschaft verwirft er als ebenso unnatürlich und sittlich verderblich wie unmöglich (II, 2 ff.). Mit seiner eignen Ansicht ist er zurückhaltender als Plato, und gibt mehr allgemeine als ins einzelne eingehende Gedanken. Thätig am Staatsleben theilhaftig soll nur sein, wer auch die volle Bürgertugend, besonders auch die Einsicht, besitzt; solche Tugend kann aber nur da sein, wo auch Muße zu ihrer Ausbildung ist, d. h. bei solchen, die frei sind von der auf die nothwendigsten Lebensbedürfnisse gerichteten Arbeit, also nicht bei Tagelöhnern, Handwerkern, Ackerbauern (III, 5; VII, 9). Das Land muß durch Sklaven bearbeitet werden. Muße steht höher als die Arbeit und ist an sich schon Glückseligkeit (VIII, 3). Eine rechte Staatsverfassung muß das Wol aller den Staat ausmachenden freien Bürger zum Zweck haben; sie kann ebenjogut Monarchie als Aristokratie und Politie sein (letzte die, an welcher alle wirklich freien Bürger theilhaftig sind), und ihnen gegenüber stehen als Ansartungen die Tyrannis, die Oligarchie und die Demokratie, die alle nicht das Wol des Ganzen, sondern nur einzelner Personen oder Volksklassen im Auge haben (III, 6—8; IV, 1 ff.). Am besten steht es mit dem Staate, wenn die besten herrschen; und der beste darf nicht gebunden sein durch hemmende Geseze, sondern steht frei über dem Geseze, obgleich Aristoteles die Geltung des Gesezes im allgemeinen höherstellt als Plato und darauf verzichtet, dergleichen „beste“ oft aufzufinden. Die Menge der freien Bürger soll zwar an der Berathung der Geseze und an der Rechtspflege theilhaben, aber nicht an der Regierung (III, 9 ff.). Am meisten neigt Aristoteles zu einer nach Gesezen regierenden Monarchie, und blickt dabei augenscheinlich auf Alexander.

Der Staat sorgt für den Kult und für die sittliche Ausbildung der Staatsbürger. Er ordnet also zunächst, um ein kräftiges Geschlecht zu erzielen, die Ehe. Mädchen sollen erst mit 18, Männer ungefähr mit 37 Jahren heiraten, damit die Kinder in dem angemessenen Abstände von dem Alter der Eltern seien, und damit die verschiedene Dauer der Zeugungsfähigkeit beider Geschlechter in einigem Einklang, und die Kinder kräftig seien. Die Geseze sollen die Lebensweise der Schwangeren und die physische und geistige Erziehung der Kinder ordnen. In Beziehung auf die Aussetzung der Kinder gelte das Gesez, „kein verstümmeltes (πενεργον) aufzuziehen“. Wo aber die herkömmlichen Geseze die Aussetzung von Kindern untersagen, muß Uebervölkerung dadurch verhütet werden, daß eine Zeugung über eine gesetzlich bestimmte Zahl untersagt, und die Keibesfrucht vor dem Eintritt der Empfindung und der Bewegung abgetrieben wird (VII, 15. 16). Die Erziehung der Kinder steht als hochwichtige Sache unter der Sorge des Staats; bis zum siebenten Jahre dieselbe beaufsichtigend, übernimmt sie der Staat dann selbst, denn die Bürger gehören nicht sich, sondern dem Staate an. Die Knaben, und nur von diesen ist die Rede, sollen unterrichtet werden in Grammatik und Zeichenkunst des Nutzens wegen, in Gymnastik zur Ausbildung der Tapferkeit, in Musik zur Beschäftigung in der dem freien Bürger ziemenden Muße, (während die Arbeit dem Sklaven gehört), und zur Erweckung des Sinnes für das Harmonische (VIII, 3—7).

Aristoteles stellt zwar eine Menge von Staatsverfassungen als möglich und je nach den vorhandenen Umständen als gut und angemessen dar, aber zu dem Staate wahrer menschlicher Freiheit vermag auch er sich nicht zu erheben. Auch seine freieste, am meisten demokratische Verfassung ruht schlechtthin auf der Grundlage der Sklaverei und auf dem Gegensatz der Griechen als der wahren Menschen und der den Sklaven gleichstehenden Barbaren. Die Erziehung der Staatsbürger bei Aristoteles ist ganz ähnlich der Erziehung eines Cavaliers in dem Zeitalter Ludwigs XIV. und XV. Es ist leicht freisinnig sein, wenn die Arbeit den am Staatsleben unberechtigten Unfreien anheimfällt. Wenn eine dem Christentum fremde, sogenannte humanistische Bildung neuerer Zeit die Griechen als die Vertreter des wahren Menschentums, der Humanität im vollsten Sinne, und ihre Zeit und ihre Weltanschauung als „das Paradies des Menschengesistes“ betrachtet, von der wir erst die rechte Humanität zu lernen und aufzunehmen hätten, so zengt dies nicht gerade von großer Unbefangenheit. Allerdings gewährt Aristoteles den einzelnen Staatsbürgerklassen eine etwas größere Freiheit und Selbständigkeit der Entwicklung als Plato, läßt dem Absolutismus des Staates nicht alles Recht ausschließlic, aber jene Anerkennung der verhältnismäßig freien Selbstentwicklung dringt durchaus nicht bis zu den arbeitenden Volksklassen; diese sind schlechtthin passive und in ihrer Mehrzahl selbst persönlich rechtlose Glieder des Staats, die an den Boden regungslos gefesselte Wurzel des Baumes, dessen reichentfaltete Zweige und Blätter sich frei in der Luft bewegen. Der Unterschied und die Gliederung der Stände ist nicht eine sittliche Ordnung, sondern eine nur natürliche, also unfreie, ruht nicht auf sittlicher Unterwerfung unter eine sittliche Idee, sondern auf zwingender Nothwendigkeit außersittlicher Naturunterschiede, erwächst nicht aus der gleichen sittlichen Würde und Aufgabe, sondern aus dem von Natur verschiedenen sittlichen Wesen der Menschenklassen. Der Sklave und der Arbeiter ist sittlich ein ganz anderes, ein niedriger stehendes Wesen, hat weder die Aufgabe noch die Möglichkeit, die volle sittliche Idee auch nur zu fassen, geschweige denn zu vollbringen; dies ist das Vorzugsrecht der höheren Klassen der freien Staatsbürger. Eine sittliche Erlösung der großen Menge aus diesem Baume sittlicher Unfreiheit und Unfähigkeit ist auch dem Philosophen ein ganz fremder Gedanke; ja er müßte, wenn er auch nur an die Möglichkeit einer solchen dächte, dieselbe mit aller Macht bekämpfen und abwehren, denn mit ihr stürzt für den Griechen nicht bloß alle Wirklichkeit des Staates, sondern selbst alle Möglichkeit eines gesellschaftlichen Gesamtwesens. Nur bei den rohesten Barbaren kann er sich eine sittliche Gleichberechtigung der einzelnen Menschen denken; und die christliche Idee der sittlichen Menschheit mußte dem Griechen wie dem Römer als ein zurücksinken in die wilde Barbarei erscheinen; und der von den sonst so duldsamen Römern gegen das Christentum geführte Kampf auf Leben und Tod hatte in seinem innersten Grunde nicht sowol einen religiösen, als vielmehr einen gesellschaftlichen Beweggrund; es war das vollkommen richtige Bewußtsein, daß das Christentum, obwol seinem Wesen nach eine rein religiös-sittliche Macht, die Grundfesten des heidnischen Staats aufs innerste erschüttern, das ganze, schlechtthin auf der Sklaverei ruhende gesellschaftliche Gebäude über den Haufen werfen mußte. Der Gedanke, den Sklaven, den Barbaren, als dem Freien sittlich ebenbürtig, zu gleicher sittlicher Würde und ewiger Herrlichkeit berufen anzuerkennen, erschien dem Griechen wie dem Römer als ein Verrath an der menschlichen Gesellschaft, als ein Majestätsverbrechen gegen

die einzig möglichen Grundlagen eines vernünftigen Staates. Ueber diese Weltanschauung sind auch Plato und Aristoteles nicht hinausgekommen.

Wie nach innen, so ist auch nach außen der Gedanke der Menschheit bei Aristoteles ein durchaus verkümmelter. Die Nichtgriechen gehören nur in sehr uneigentlichem Sinne der Menschheit an, sind eigentlich nur Halbmenschen, von Natur dazu bestimmt, von den Griechen, als den zum herrschen geborenen, beherrscht zu werden. Den Krieg gegen sie bespricht Aristoteles gradezu bei der Lehre von den Erwerbsweisen und zwar bei der Jagd; „darum ist auch der Krieg seiner Natur nach ein Erwerbszweig; denn die Jagd ist ein Theil der erwerbenden Thätigkeit, die in Anwendung kommt sowol in Beziehung auf diejenigen Menschen, welche von Natur dazu bestimmt sind beherrscht zu werden (περὶ τοὺς ἄλλους ζῷοντες), aber es nicht wollen, weshalb ein solcher Krieg ein gerechter ist“ (I. 8). Der Krieg gilt gar nicht als ein Uebel, sondern als eine ordnungsmäßige Lebensbewegung der Völker, als nothwendige Bedingung der Betheilung einer der wesentlichsten Tugenden. Das Verhältniß des sittlichen Gemeinlebens zu der übrigen Menschheit ist also in keinerlei Weise ein auf die sittliche Gemeinschaft hинzielendes, sondern ein rein verneinendes, vernichtendes. Die Sittenlehre verkündet nicht Frieden, sondern Krieg, will nicht befreien und erlösen, sondern knechten; die außergrichische Menschheit ist nicht ein Gegenstand sittlichen Einwirkens, sondern gewaltsamer Unterwerfung. Der Grieche kennt keine Mission des Wortes, sondern nur des Schwertes.

§. 21.

Die in Aristoteles zu höchster Vollendung gelangte griechische und heidnische Sittenlehre ist die des natürlichen, in sich und mit sich befriedigten Menschen; ihr fehlt das Bewußtsein von dem geschichtlichen Wesen und der geschichtlichen Entwicklung der Sünde, von dem Widerspruch der durch geschichtliche That gewordenen Wirklichkeit des natürlichen Menschen mit der sittlichen Idee, von dem Ernst des sittlichen Kampfes gegen die Sünde; statt dessen die stolze Unterscheidung einer von Natur zur wahren Sittlichkeit unfähigen Menge und einer auserwählten Minderzahl freigeborener, zu aller Weisheit und Tugend befähigten Menschen, und bei diesen ein hoher Tugendstolz des ohne schwereren inneren Kampf zu leichterrungener Selbstbefriedigung gekommenen Menschen. Demuth ist keine Tugend des freien Weisen, sondern nur des zum dienenden Gehorsam geborenen Sklaven und Plebejers. — Die Sittlichkeit ruht nur auf dem von dem religiösen Bewußtsein unabhängigen Erkennen des an sich Guten, nicht auf der Liebe, weder auf der zu Gott, noch auf der zu dem Menschen; die Liebe ist nicht Grund, sondern nur eine nebensgeordnete Erscheinungsform der Tugend. Darum ist auch das einzig wahre sittliche Gesamtwesen nur ein Werk weiser und verständiger Berechnung, nicht die Liebe, und das erste Gemeinwesen der sittlichen Liebe, die Familie, ist nicht die Grundlage, sondern nur eine Seite des Staatslebens. Die sittliche Auffassung des Aristoteles

teles, und damit der Griechen überhaupt, ist daher von der christlichen nicht bloß mannigfach verschieden, sondern ihr von grundsatz entgegen-
gesetzt.

Es ist wichtig, diesen innern Gegensatz Aristotelischer und Christlicher Sittenlehre scharf ins Auge zu fassen, um so mehr, als Aristoteles einen so großen und vielfach beirrenden Einfluß auf die Gestaltung christlicher Ethik bis in die neueste Zeit gehabt hat. Ohne die hohe wissenschaftliche Bedeutung der Aristotelischen Geistesarbeit zu unterschätzen, dürfen wir ihr doch auch nicht fremdartige Gedanken unterschreiben.

Das christliche Bewußtsein ruht durchaus auf der Anerkennung der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit, und zwar nicht sowol in Beziehung auf eine anerforschene, sondern auf eine durch geschichtliche Schuld allen Menschen zutheilgewordene sittliche Mangelhaftigkeit. Aristoteles weiß davon nichts. Wenn Brandis sagt: „die Lehre von der Erbsünde würde ihn nicht befremdet haben,“ denn er habe die Verderbtheit der menschlichen Natur sehr durchschaut,*) so scheint uns dies sehr irrig. Freilich schreibt Aristoteles der großen Masse, vor allen Dingen den zum dienen und arbeiten geborenen eine angeborene Schlechtigkeit zu, und schildert dieselbe in den stärksten Farben und als wirkliche bleibende Unfähigkeit zur wahren Tugend, und eben dahin gehört der von Brandis als Beleg angeführte Ausspruch, es sei im Staate gut, abhängig zu sein und nicht alles thun zu dürfen, was einem beliebe, „denn die Freiheit zu thun, was einem beliebt, kann nicht das jedem Menschen angeborene Böse (τὸ ἐν ἑκάστῳ τῷ ἀνθρώπῳ ἐχθρὸν) im Zaume halten“ (Pol. VI, 4). Wäre dies im vollen, uneingeschränkten Sinne zu verstehen, so würde Aristoteles damit in Widerspruch mit seinen sonstigen, so bestimmten und wiederholten Erklärungen über die vollkommene Willensfreiheit der zur wahren Tugend befähigten treten und sein ganzes ethisches System umwerfen, welches schlechterdings auf der Voraussetzung dieser Freiheit ruht. Er spricht hier eben als Politiker, nicht als Ethiker, und meint damit die große Masse derer, die, wenngleich zu obrigkeitlichen Aemtern gelangend, doch nicht Philosophen und wahrhaft freie sind. Sagt er doch ausdrücklich, daß die wahrhaft guten gar nicht durch Gesetze beschränkt werden dürfen, sondern schlechthin über allem Gesetze stehen,**) und gibt zwar zu, daß dergleichen sehr selten seien, setzt aber doch voraus, daß sie vorkämen. Wenn nun Aristoteles ganz unzweifelhaft die wahren Philosophen als die wenigen auserwählten ausnimmt von jener sonst allgemeinen sittlichen Verderbnis, so ist das nicht etwas ähnliches wie die christliche Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit, sondern das grade Gegentheil, ist nicht wie jene der Ausdruck tiefer Demuth, sondern des maßlosen Hochmuthes, der über die übrige Menschheit verachtend sich erhaben weiß. Ausnahmen machen von der allgemeinen Sündhaftigkeit beschränkt nicht etwa bloß den Gedanken derselben, sondern hebt ihn gänzlich auf; das Tugendverdienst der wenigen auserwählten, und das sind natürlich immer die philosophirenden Ethiker selbst, tritt um so glänzender hervor, je tiefer die übrige Menschheit herabgedrückt wird. Es ist keine Aehnlichkeit mit dem christlichen Bewußtsein, wenn auf einzelne Philosophen der Charakter übertragen wird, den dasselbe ausschließlich dem Gottessohn zuschreibt.

*) Arist. II, S. 1682. — **) Polit. III, 13. κατὰ δὲ τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος, αὐτοὶ γὰρ εἰσι νόμος.

Bis zu welcher Höhe das stolze Selbstbewußtsein des in seiner Tugend vermeintlich vollkommenen Philosophen steigt, davon gibt folgende Schilderung der Tugend der Großherzigkeit (Σ. 78) einen genügenden Beweis. „Großherzig ist derjenige, welcher großer Dinge würdig seiend, sich großer Dinge würdig schätzt. . . Der äußern Güter größtes ist die Ehre; der großherzige hat es also mit der Ehre und Unehre, wie es sich ziemt, zu thun. . . Da der großherzige der größten Dinge würdig ist, so muß er nothwendig ein vollkommen guter sein; ihm eignet, was in jeder Tugend großes ist; . . deswegen ist es schwer, in Wahrheit großherzig zu sein. . . Ueber die großen und von vortrefflichen Menschen ihm erwiesenen Ehren freut sich der großherzige mäßig, als über ihm gebührende oder auch als hinter seinem Verdienst zurückbleibende; denn für eine vollkommene Tugend gibt es keine hinreichend entsprechende Ehrung. Jedoch nimt er sie an, weil es keine größere für ihn gibt. Die von gewöhnlichen Menschen oder für geringe Dinge ihm erwiesenen Ehren jedoch verachtet er, denn sie sind seiner nicht werth.“ Nachdem hinzugefügt ist, daß zu wahrer Großherzigkeit auch äußere Glücksgüter erforderlich seien, und daß der großherzige von den Menschen und den Dingen nur sehr gering denke und nur wenige Dinge so hochhalte, um sich ihretwegen einer Gefahr auszusetzen, heißt es weiter: „er ist geneigt wohlzuthun, schämt sich aber, Wohlthaten zu empfangen, denn jenes ist Sache des überragenden, dieses ist Sache des untergeordneten; und er gibt reichlicher zurück, denn dadurch wird der vorher überlegene zum Schuldner gemacht. Er wird sich auch derer, denen er wohlgethan, gern erinnern, nicht aber derer, von denen er Wohlthaten empfangen hat; denn der Empfänger einer Wohlthat ist dem, der sie gewährt, untergeordnet, er will aber gern die andern überragen; deswegen hört er auch gern jenes (die eignen Wohlthaten) nennen, dieses aber (die empfangenen) ungern; . . er bleibt unthätig und zaubernd, wenn es sich nicht um eine große Ehre und um ein großes Werk handelt; er thut nur wenig, aber großes und ruhmbringendes; . . er ist freimüthig, weil er Verachtung hegt; er spricht wahr, außer wenn er mit Ironie spricht, und er thut dies, wenn er mit dem großen Haufen zu thun hat; . . er bewundert nichts, denn nichts erscheint ihm groß. . . Die Bewegungen eines großherzigen sind langsam, seine Stimme gedämpft, seine Aussprache gemessen. Denn wer für weniges Interesse hat, hat keine Eile, und wer nichts für groß hält, ist nicht eifrig“ (Eth. Nic. IV, 8. 9). Dieses Bild eines, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, hoffärtigen Narren ist das Tugendideal des Aristoteles.

Ein sehr wesentlicher Mangel der Aristotelischen Sittenlehre ist das zurücktreten des religiösen Charakters des Sittlichen; hierin bleibt sie weit hinter Plato zurück. Das Sittliche steht für sich in voller Selbstgenügsamkeit da, eines anderen Grundes als seiner selbst nicht bedürftig; das Gute ist dies ohne Rücksicht auf Gott, ist an und für sich gut, und zugleich die Macht seiner Verwirklichung. Daß das Sittliche wesentlich Gottes Wille sei, daß es den Menschen in Lebens Einheit mit Gott bringe, daß der Mensch eine unmittelbare sittliche Lebensbeziehung zu Gott habe, daß Frömmigkeit Grund und Kraft aller Tugend sei, davon finden sich nur einige wenige leise und schwächliche Andeutungen. Dies ist besonders darum auffallend, weil die sonstige Weltanschauung des Aristoteles einer solchen engeren Anknüpfung des Sittlichen an das Religiöse durchaus nicht widerspricht, da seine Gottesidee eine sehr durchgebildete ist, und er alles Leben der Welt und ihres Inhalts

schlechthin von der Ursächlichkeit der höchsten selbstbewußten Vernunft, des persönlichen Gottes, ableitet. Es ist nicht sowol die Folgerichtigkeit des philosophischen Systems, als die Schwächlichkeit des religiösen Bewußtseins und Lebens bei Aristoteles selbst, was ihn die religiöse Seite des Sittlichen so wenig entwickeln ließ; er weist sie nicht zurück, deutet sie an, aber entwickelt sie auch nicht.

Der Sittlichkeit fehlt also bei Aristoteles der eigentliche Beweggrund; denn da er selbst ausdrücklich und wiederholt gegen Sokrates erklärt, daß aus der Erkenntnis des Guten das wollen nicht nothwendig folge, vielmehr ein Widerspruch zwischen wollen und erkennen sein könne: so hat er dadurch zwar bekundet, daß er mit größerer Unbefangenheit als Sokrates das wirkliche Leben beobachtet, aber hat auch damit jedes Verständniß des sittlichen Lebens unmöglich gemacht. Denn wenn nicht die Erkenntnis das wollen wirkt, welches ist dann die bewegende Macht, die das wollen hervorruft, oder deren Mangel das nichtwollen wirkt? Die Liebe ist es nicht, denn diese erscheint nicht als eine auf das Gute an sich oder auf Gott als das höchste Gut, sondern nur auf die Einzelercheinung gerichtete, als individuelle Freundschaft, nicht als Beweggrund zur Tugend, sondern als eine besondere Tugend neben vielen andern. Das gute wollen fließt nicht aus der Liebe, sondern ist etwas ganz unabhängiges und unbegründetes neben dem erkennen und neben der Liebe; und eben weil Aristoteles die sittliche Macht der Liebe nicht kennt, weiß er für die bürgerliche Tugend der großen Menge keinen andern Beweggrund als den der Furcht.

§. 22.

Die seit Aristoteles in beschleunigtem Gange sinkende Philosophie breitete sich immermehr in einem leichten, populären moralisiren aus, welches an einige oberflächliche Grundgedanken lose angeknüpft, meist nur in Einzelbemerkungen über besondere Fälle bestand. Das Sinken des Geistes bekundet sich in dem immer größeren zurücktreten der objectiven Bedeutung und Geltung der sittlichen Idee, die immermehr einen individuell-subjectiven Charakter annimmt, selbst da, wo sie scheinbar das Subject sich unterwirft, im Stoicismus, — oder dasselbe der Natur unterordnet, im Epikuräismus, — und gipfelt in dem aufheben aller allgemeinen und objectiven Bedeutung derselben, im Skepticismus.

Die nach Aristoteles auftretenden Moralthorien sind keine geisteskräftigen und wahrhaft philosophischen Gedankenarbeiten, sondern nur schwächliche Wurzelaufläufer des früheren kräftigeren Geisteslebens, ohne Blüthe und Frucht. Sie schließen sich auch weniger an Plato und Aristoteles (23) an, sondern mehr an die anderweitigen von Sokrates angeregten Auffassungen. Auf dem Boden der Auffassungen der Nyrenaiser erwuchs der Epikuräismus, auf dem der kyniker der Stoicismus, während sich die letzte Gestalt griechischer Philosophie, auch im Gebiete der Moral, der Skepticismus, als eine Fortführung der Sophistik betrachten läßt.

Das war durch Sokrates errungen, daß das sittliche, vernünftige Subject in seiner Freiheit und Selbständigkeit erkannt, daß die sittliche Idee überhaupt zum Bewußtsein gekommen war. Bei Plato und Aristoteles ist aber jene

Freiheit und diese Idee nicht etwas bloß individuelles und subjektives, sondern ist eingegliedert in das lebendige Ganze der vernünftigen Wirklichkeit. Etwas ist nicht darum gut, weil ich es dafür halte, sondern ich muß es für gut halten, weil es an sich gut ist; das Sittliche hat wesentlich allgemeine und objektive Geltung. Die spätere Philosophie hält jene Ergründungsfahrt des Sokrates einseitig für sich fest, läßt das subjektive Bewußtsein als höchstes Entscheidungsmaß der Wahrheit, auch in sittlichen Dingen, gelten, aber als einzelnes, schlechtthin selbständiges, von der Eingliederung in das vernünftige Ganze gelöstes. Das Gute ist darum gut, weil ich es als solches anerkenne. In dieser subjektivistischen Richtung wendet sich die Philosophie von Aristoteles ab und schließt sich mehr den früheren Schulen an, aber mit noch stärkerer Betonung des Subjektes. Daher schwindet auch das Interesse für die allgemeine und für die Natur-Philosophie und drängt sich auf das Subjektive zusammen, auf die Moral, und diese besteht jetzt wesentlich in subjektiven Ansichten; sie wird, der Ideen entbehrend, schwächlich, breit, platt; sie gelangt an die Massen, und wird in dieser sumpfarartigen Ausbreitung auch faul und entgeistet; an die Stelle eigentlicher philosophischer Schulen treten feindselige Parteien, gewissermaßen Confessionen der Masse der Gebildeten, und vertreten für dieselben die Stelle der ihnen bereits geschwundenen Religion; jeder Gebildete wollte einer solchen Philosophie angehören, und wählte und bildete sie nach seinem Geschmack, und die Wahl selber wurde eigentlich nur Geschmackssache. — Der ursprüngliche Gegensatz der griechischen Philosophie als Materialismus und Spiritualismus, als ionische und eleatische Philosophie, welcher später als der Gegensatz der Kyrenaiker und Myniker sich gestaltet, wiederholt sich besonders auf dem Gebiete der Moral als Epikureismus und Stoicismus; jener bestimmt den Geist durch die Natur, dieser die Natur durch den Geist.

§. 23.

1. Die in der unfreudigen, genüßsüchtigen Menge der Gebildeten weit verbreitete, später selbst zum herrschenden Zeitgeist gewordene, aber ohne alle wissenschaftliche Durchbildung gebliebene und ihrer auch unfähige Lehre der Epikuräer ist die folgerichtige Entwicklung des individuellen Lustprinzips, die theoretische Gestaltung der Religions- und Sittenlosigkeit. Das subjektive Lustgefühl ist das höchste Entscheidungsmaß der Wahrheit und des Guten; Eingebung an die natürliche Neigung, auch an die sinnliche, und möglichster Genuß der Gegenwart ist höchste Tugend, kluge Berechnung der dauernden Lust höchste Weisheit, banger Hinblick auf künftige Vergeltung und auf göttliche Weltregierung die größte Thorheit; nur dem diesseits gehört das Streben und das Denken.

Epikur († 271 v. Chr., Diog. L. X, 1 ff.), am meisten an die Schule der Kyrenaiker sich anschließend, gewann für seine dem Weltmenschen so sehr zusagende Lehre bald einen großen Anhang; und während die Geistesarbeit des Aristoteles fast vergessen wurde, breitete sich diese keine Mühe fordernde vermeintliche Philosophie immer weiter aus, bildete die bei weitem zahlreichste aller Parteien und erhielt sich bis lange nach Christi Geburt. Je flacher die Weisheit, um so größer die Partei. Die Lehre wurde, in wenigen Gedanken und

Nedensarten zusammengefaßt, feststehend und hatte weiter keine Entwicklung, um so mehr aber praktische Anwendung. Von der weitverbreiteten Partei sind nicht einmal Namen etwa hervorragender Männer übriggeblieben, geschweige denn Geisteswerke. (24)

Glückseligkeit ist das höchste Gut, nach ihr zu streben also höchste Weisheit und Sittlichkeit; alles Erkennen hat sie zum Zweck. Wahr ist aber für uns nur, was wir empfinden, mittelst der Sinne wahrnehmen, die concrete, sinnliche Wirklichkeit. Was darüber hinausliegt, ist wenigstens zweifelhaft, und dieses zweifelhafte Uebersinnliche fürchten stört die Glückseligkeit. Furcht vor den Göttern und einem Leben nach dem Tode muß schwinden, denn wir wissen nichts davon. Die sinnliche Empfindung, also das individuelle Lustgefühl, ist das höchste Entscheidungsmaß aller Wahrheit, also auch des sittlich wahren, des Guten. Wir empfinden aber nur sinnliches, körperliches, nur dieses also ist für uns wahr und wirklich. Das Einzeldasein, also die Vielheit ist das allein wahre Sein, zunächst also das einzelne Subjekt; und dessen Recht nun durchzusetzen ist die sittliche Aufgabe. Es ist schlechterdings nicht ein dem Einzelwesen jenseitiges, eine Idee, zu verwirklichen; der Mensch hat nicht einem allgemeinen Gesetze zu folgen, sondern seiner individuellen Natur, soll nicht in irgend einem Sinne sich selbst verleugnen, sondern vielmehr dieses sein zufälliges Einzeldasein erhalten und durchsetzen. Der Mensch ist nicht Träger einer geistigen Welt, sondern ist selbst schlechtthin getragen und geleitet von der Natur, soll sich in die Natur harmonisch einfügen, sich in ihr wohl fühlen. Dieses sichwohl-fühlen ist der Hauptzweck des Lebens und darum der einzig wahre Maßstab des Guten. Genuß ist Zweck, Hingebung an die eigne Natürlichkeit ist das Mittel.

Zu dieser Lebensweise bedurfte es nun freilich keiner besonderen Weisheit; indes die unmittlere, bewußtlose Begierde kann irreführen, sie muß daher mit Besonnenheit verbunden sein. Der Mensch muß in jedem einzelnen Falle überlegen, ob eine zunächst vorliegende Lust nicht vielleicht mit einem nachfolgenden größeren Schmerz verbunden sei, und in diesem Falle muß er sie meiden oder doch in die nöthige Schranke verweisen, eben um das Lustgefühl zu einem dauernden zu machen. Die Lust der Seele ist größer als die des Körpers, weil sie dauernder ist, also auch mehr zu erstreben; jedoch ist der Unterschied nicht wesentlich, da die Seele selbst ein feiner Körper ist. Höher als die Lust, die in der gegenwärtigen Befriedigung eines natürlichen Triebes besteht, ist die Lust des befriedigtseins, wenn also die Begierde und die Seele in einem Zustande behaglicher Ruhe ist; deswegen gehört auch eine gewisse Mäßigkeit und Genügsamkeit zu den Bedingungen der Glückseligkeit. Tugend gehört also allerdings zu einem weisen Leben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern als Mittel zu höherer Lustempfindung, wie man Arznei nimmt als Mittel zur Gesundheit. Recht und Unrecht, worauf sich die Tugend der Gerechtigkeit bezieht, sind nichts an sich, sondern das Recht ist nur der Inhalt gegenseitiger Verträge, die zu dem beiderseitigen Nutzen geschlossen sind; ihre Verletzung ist das Unrecht. Wo keine Verträge sind, da gibt es weder Recht noch Unrecht, also auch keine Gerechtigkeit. Nur insoweit es auch mir zum Nutzen gereicht, habe ich Gerechtigkeit zu üben; und das Uebel der Ungerechtigkeit ist nur der eigene Schaden, besonders durch richterliche Vernurtheilung. Freundschaft gilt viel, eheliche Liebe eigentlich nichts. Von Staatsämtern hält der Weise sich fern; er erwirbt sich nach Möglichkeit Reichthum und sorgt für seine Zukunft.

Eine wesentliche Bedingung der Glückseligkeit ist das freisein von aller Furcht vor geistigen Mächten, vor den Göttern und ihrer Strafe, vor dem Tode und einer Vergeltung im jenseits. Götter mag es wol geben, aber da sie als selige zu denken sind, so können sie sich unmöglich mit der Welt und den Menschen zu schaffen machen. Der Tod gehört garnicht in das Gebiet der Empfindung, ist also für uns garnicht da, geht uns nichts an. Wenn wir Empfindung haben, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, haben wir keine Empfindung; er berührt also unsre Glückseligkeit nur, wenn wir thörichterweise uns vor ihm fürchten. Daß aber mit dem Tode für den Menschen alles aus sei, versteht sich von selbst, da auch die Seele nur eine zufällige Verbindung mehrerer Atome ist, die mit dem Tode sich wieder trennen. Um von dem prinzipiellen Aberglauben eines Lebens nach dem Tode frei zu werden, muß man eben die Physik studiren. Die alle andern zusammenfassende und beherrschende Hauptbedingung der Glückseligkeit ist daher die Klugheit, welche in jedem Augenblicke das rechte Maß und die rechten Mittel der Lust wält und bestimmt. Der Mensch ist also seines eigenen Schicksals Meister, und darin besteht seine Freiheit; das Glück als Zufall hat nur einigen Anteil an unserm Schicksal. Daß vollkommene Glückseligkeit auf dem angegebenen Wege nicht zu erreichen ist, wußte Epikur sehr gut und er schilderte selbst die Leiden der Menschheit in grellen Farben; er klagt aber um ihretwillen nicht etwa den Menschen an, sondern die Unvollkommenheit des zufällig entstandenen Daseins selbst, und wird dadurch nicht an seinem System irre, sondern findet darin nur noch eine Verstärkung; je mehreren Leiden der Mensch ohne seine Schuld ausgesetzt ist, um so mächtigeren Antrieb und um so größeres Recht hat er, nach Lebensgenuß zu streben.

§. 24.

2. Der von Zeno ausgehende subjectiv=idealistische Stoicismus lehrt eine Sittlichkeit des Kampfes des allein berechtigten und schlecht-hin sein eigenes Gesetz seienden vernünftigen Geistes gegen die Sinnlichkeit, des Denkens gegen die Lust, welche dem niedrigeren Gebiete angehört. Die Tugend ist das einzig wahre Gut, und alle andern scheinbaren Güter sind entweder gleichgiltig oder unvernünftig. Aber dieser Kampf ruht nur auf dem Gedanken eines unverföhnten und unverföhlichen Gegensatzes des Daseins, kennt nicht den höheren der innern Einheit alles wahrhaften Daseins, ruht auf dem Stolze des subjectiven Verstandes und des schlecht-hin auf sich selbst gestellten Eigenwillens gegenüber aller gegenständlichen Wirklichkeit, selbst gegenüber einem sittlichen Gemeinwesen mit einem das einzelne Subject bindenden Gesetze. Der Stoicismus geht daher einerseits in maßlosen Tugendstolz, andererseits in grollende Verachtung des Daseins, auch der die Willkür des einzelnen hemmenden Sitte, ja selbst in selbstmörderische Nichtachtung des eigenen zeitlichen Lebens über, den innern Frieden vorgehend, den Unfrieden bekundend. Sittlich bedeutend und die Wahrheit wenigstens ahnend sind nur die allgemeinen Gedanken der Stoiker, um

so schwankender, willkürlicher, ja verkehrter deren besondere Anwendung auf bestimmte Lebensverhältnisse.

Ungleich höher an Geisteskraft und Würde als der Epikuräismus, schweift der Stoicismus in ausdrücklichem Gegensatz zu demselben doch nach der andern Seite weit über die Wahrheit hinaus, und seine einseitige Schroffheit bekundet noch deutlicher als jener das unzureichende der heidnischen Grundgedanken zu einer wahren sittlichen Weisheit. — Zeno, Zeitgenosse des Epikur, bekundete sein System (bes. Diog. Laert. VIII) durch sittliche Lebensstrenge und durch seinen in hohem Alter vollbrachten Selbstmord; seine Schriften sind verloren. Seine Schule, die edleren Geister, weniger zahlreich als die der Epikuräer, vereinigend, und bei weitem mehr geistig arbeitend als diese, erhielt sich bis an das Ende des Heidentums, besonders bei den Römern, wo dieselbe, obgleich vielfach abgeflacht und verändert, außer dem mehr eklektischen Cicero vertreten wurde von Seneca*), Epiktet (gegen Ende des 1. Jahrh. nach Chr.**), Marcus Aurelius Antoninus.***)

Auf dem dualistischen Gegensatz von Materie und Geist ruht der entsprechende ethische Gegensatz des bloß sinnlich = natürlichen, gegenständlichen Daseins und des vernünftigen Geistes in dem einzelnen, freien Subject. Nicht das bloße Natursein, sondern der Geist ist das wahre, und ist dies in voller, sein eigenes Gesetz frei setzender Selbständigkeit; er hat sich der Natur gegenüber als unabhängig zu erweisen, nur auf sich selbst zu stellen. Nicht das passive, sondern das active Sein ist das einzig wahre, nicht der Genuß, sondern das Thun; nur als thätiger ist der Geist in seiner wahren Wirklichkeit, während er als bloß genießender unter die Geistigkeit herabsinkt. Der Mensch ist dem gegenständlichen Dasein gegenüber ein selbständiges, schlechtthin sich selbst frei bestimmendes Wesen, ist als vernünftiger Geist sich vollkommen selbst genug, bedarf nichts außer sich, um Geist, um frei, um glücklich zu sein; er darf sich nicht durch irgend etwas außer ihm seiendes bestimmen lassen. Alles, was für den Menschen Werth haben, also auch zu seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit gehören und beitragen soll, muß allein von ihm selbst ausgehen und abhängen; alles andere, was es auch sei, geht ihn nichts an, ist ihm gleichgiltig, kann und darf seine Vollkommenheit und Glückseligkeit weder stören noch fördern. Darin allein ist der Weise wahrhaft frei, weil unabhängig. — Das Wesen des Menschen im Unterschiede vom Thiere ist nicht das genießen und empfinden, sondern das denken; und nicht in jenem, wol aber in diesem ist er frei, ist er vernünftiger Geist; je mehr er dagegen das äußerliche Dasein genießen und daran Lust empfinden will, um so abhängiger und unfreier ist er, um so unvernünftiger, also um so weniger Mensch. Das denken, nicht das empfinden ist darum die entscheidende Richtschnur der Wahrheit und des Guten; also erst das urtheilen, dann das handeln. Alles vernünftige, also sittliche Thun muß auf der Erkenntnis ruhen; ein handeln aus dem bloßen Gefühl heraus ist

*) Von ihm sind zahlreiche moralische Schriften übrig, in vollständig rednerischer Darstellung. — **) Seine Vorträge, meist ganz vollständige moralische Ermahnungen, sind aufbewahrt von Arrian; dazu das auch noch in christlicher Zeit vielgebrauchte Enchiridion Epikteti. — ***) Von ihm: τὰ εἰς ἑαυτὸν, moral. Selbstbetrachtungen, unzusammenhängende, oft nur angedeutete Gedanken und Lebensregeln, in vielen Wiederholungen ohne Ausführung. (25)

unvernünftig; keine Tugend ohne Erkenntnis. Die Philosophie selbst ist eine Tugendübung, und die Erkenntnis ist die erste und höchste Tugend. Aus der Erkenntnis des Guten entspringt von selbst mit innerlicher Nothwendigkeit die Freude am Guten und ein Streben nach demselben, wie aus der Erkenntnis des Bösen ein Abscheu vor demselben. Aber diese Gemütsbewegungen sind nicht der Grund, sondern nur die Begleiter des sittlichen Thuns; der Grund desselben ist allein die Erkenntnis. Aus falscher Erkenntnis aber entspringen unvernünftige Gemütsregungen und Bestrebungen der Seele, die Leidenschaften, die also als eine Seelentrübung zu betrachten sind. Obgleich nun alles Böse aus dem Irrtum entspringt, so ist der Mensch dennoch dafür verantwortlich, denn auch der Irrtum ist ein verschuldeter. Durch die Erkenntnis des Guten, also durch das volle Bewußtsein, unterscheidet sich der Wille von dem Triebe. Der Wille ist auf das wahrhaft erkannte Gute gerichtet, der Trieb nur auf das scheinbar Gute. Die Erkenntnis als eine wesentliche Bekundung der Vernünftigkeit ist, wie diese selbst, dem Meiste nach dem Menschen angeboren, also auch bei allen Menschen im wesentlichen dieselbe; nur die weitere Entwicklung und die besondere Anwendung derselben ist dem eigenen Urtheil zu überlassen.

Das Wesen und der Grundgedanke des Guten ist die Naturgemäßheit (*εὐχρησία*, *convenientia*, τὸ κατὰ φύσιν, *convenienter naturae vivere*). Die Natur bedeutet da nicht die äußere, sinnliche Natur im Gegensatz zu dem selbstbewußten Geiste, sondern die allgemeine Weltordnung, die *natura rerum*, die innere Gesetzmäßigkeit des Alls, vor allem die vernünftige Natur und Gesetzmäßigkeit des eignen geistigen Daseins und Lebens. Die Naturgemäßheit ist also die Uebereinstimmung mit sich selbst, die innere Ordnung und geistige Gesundheit des Lebens. Selbst das Thier strebt zunächst nicht aus Lust und nach Lust, sondern nach naturgemäßer Selbsterhaltung und Selbstentwicklung. Die wahre Natur des Menschen ist aber nicht die sinnliche Natur, sondern die Vernunft. Gut leben heißt also der Vernunft gemäß leben. Das Böse ist daher ein Widerspruch gegen die vernünftige Natur des Menschen und der grade Gegensatz gegen das Gute, ist nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ und wesentlich von demselben verschieden, ist das widernatürliche, widervernünftige.

Die Tugend ist daher ihrem Wesen nach schon ein Wohlbefinden, und hat also ein Glückseligkeitsgefühl unmittelbar und nothwendig zur Folge, und ist so an sich schon das höchste Gut. Der wahrhaft tugendhafte ist selig wie Gott, und der lasterhafte ist nothwendig unglücklich. Aber nicht dieses Glückseligkeitsgefühl, sondern das Gute als solches ist der vernünftige Zweck des sittlichen Thuns; die Tugend ist an sich zu erstreben, ohne Rücksicht auf das Glückseligkeitsgefühl; die Lustempfindung ist wol Folge, aber nicht Zweck des sittlichen Handelns. Es giebt nämlich noch andere Lustempfindungen als die, welche aus der Tugend fließen, und andere Schmerzensempfindungen als die, welche aus dem Laster folgen; auch äußerliche, von uns und unserer freien Bestimmung unabhängige Dinge, wie Gesundheit, Reichthum u., können Lustempfindungen erregen, also zur äußerlichen Glückseligkeit beitragen. Wäre nun nicht das Gute an sich, sondern die Glückseligkeit der Zweck unsres Strebens, so wäre dieses auf etwas gerichtet, was nicht in unsrer Gewalt steht; wahrhaft gut, also wahrhaft zu erstreben kann aber nichts sein, was nicht von uns und unserem Willen abhängt. Die von uns unabhängige, von äußerlichen Dingen herrührende Lust kann unangenehm, diese Dinge können also nützlich sein, aber wirkliche Güter sind sie nicht. Daher der Gegensatz des *honestum* (τὸ καλῶς, τὸ καλόν) und des

utile. So ruht des Weisen Glückseligkeit und Vollkommenheit allein auf ihm selbst; er ist der freie Schöpfer seines Wohlbefindens; alles ihm wirklich gute hängt allein von ihm ab; alles von ihm unabhängige berührt und stört ihn nicht. Jeder Weise ist ein Reicher, ein König. — Da das Gute nicht dem Grade, sondern dem Wesen nach von dem Bösen verschieden ist, so sind auch alle Tugenden einander wesentlich gleich und eins; denn eine geringere Tugend wäre nur dadurch möglich, daß sie mit einigem Bösen vermischt wäre; aber dies ist ihrem Begriffe nach unmöglich. Wer also eine Tugend hat, der hat sie alle; und alle sind miteinander eng verbunden. Ebenso sind alle Laster einander wesentlich gleich, und einen Fahn unnütz tödten ist ebenso schlimm als ein Vaternord. (26)

Aus jener selbständigen Freiheit des Weisen, wie aus diesem Wesen der Tugend, folgt, daß es auch ganz vollkommene Menschen geben könne, die frei sind von allem Irrtum und aller Unsitlichkeit, im Vollbesitz aller Erkenntnis und Tugend und Glückseligkeit. Daß es dergleichen wirklich gebe, wird vorausgesetzt; und die Schilderungen dieser selbstherrlichen Herrlichkeit erscheinen als Lieblingsgegenstand stoischer Philosophie in den glänzendsten Farben. Von dem Gedanken einer natürlichen Verderbnis des Menschen ist dagegen keine Spur, sondern es wird nur wie bei Aristoteles ein Unterschied einer rohen, zum Guten wenig geneigten und geeigneten Masse und von besonders glücklich begabten angenommen, welche letztere natürlich die Stoiker selbst sind; und es gehört grade zu den Charakterzeichen eines Weisen, niemals etwas zu bereuen.^{*)} (27) — Wegen des graden Gegensatzes zwischen gut und böse gibt es kein mittleres sittliches Gebiet zwischen beiden, kein sittlich gleichgiltiges. Es gibt zwar Dinge, die an sich dem Menschen gleichgiltig sind, die also an sich den sittlichen Werth und die Glückseligkeit des Menschen weder steigern noch vermindern, aber ihre wirkliche Anwendung ist in jedem bestimmten Falle entweder gut oder böse. Die Eintheilung der Tugenden wird meist nach Plato gegeben.

Zeno selbst gründete das Sittliche auf die Religion, und auch einige seiner Schüler verstehen unter der Natur, mit welcher der Mensch in Uebereinstimmung sein soll, den göttlichen Inhalt und die göttliche Gesetzmäßigkeit der Natur, also das mit dem göttlichen Willen in Uebereinstimmung stehende, und fassen die Vernunft als eine Bekundung des göttlichen Wirkens in den Dingen. Aber die späteren Stoiker ließen diesen religiösen Charakter des Sittlichen größtentheils wieder fallen, und machten dasselbe ganz unabhängig von der Religion, als ein durchaus selbständig auf sich selbst beruhendes geistiges Lebensgebiet. Bei Epiktet und Marc Aurel tritt das religiöse Element wieder stärker hervor; sie erkennen die Ehrfurcht vor den Göttern oder vor Gott als eine Tugend und als Grund des Sittlichen an, fassen die Tugendhaftigkeit als Gottähnlichkeit, das Laster als Gottlosigkeit, und legen selbst auf das Gebet großen Werth, obgleich das freilich von keinem Bußgebet die Rede ist, sondern fast nur das Gebet jenes Pharisiäers wiederklingt: „ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie andere Leute.“^{**)} Es ist übrigens nicht unmöglich, daß hierbei schon ein Einfluß des Christentums sich geltend macht.

Diese Auffassung des Sittlichen erzeugte bei den Stoikern in der That ein ernstes sittliches Ringen, aber ohne Gemüth und Herz, nur in kalter Ver-

^{*)} Cic. pro Muraena, 29. — ^{**)} Arrian, Dissert. Epict. III, 24, 96 ff., IV, 10, 14 ff., ed. Schweigh.; M. Aurel. Ant., εὐχάρων, IX, 40.

standesberechnung. Das Gefühl gilt gar nichts; von der Macht der Liebe keine Spur; der Gedanke geht unmittelbar in That über, und das Gefühl geht nur als etwas gleichgiltiges neben derselben her. Die Nächstenliebe wird nur als Handlungsweise, nicht als Herzenssache betrachtet. Den Unglücklichen soll der Weise zwar nach Vermögen und nach ihrer Würdigkeit helfen, aber Mitleiden mit ihnen zu fühlen oder gar zu zeigen, wäre des Weisen unwürdig, denn der wahrhaft weise kann ja gar nicht leiden, und jene leiden nur aus Unwissenheit, weil sie äußerliche Dinge, die nicht in ihrer Macht sind, für wirkliche Güter halten. *) Die von den Stoikern ernst empfohlene Menschenfreundlichkeit fließt nicht aus der Liebe, und ihre Duldsamkeit gegen erfahrenes Unrecht nur aus geringschätzendem Stolz. Während daher auf der einen Seite der Zorn, die Rachsucht, der Neid, die Schadenfreude als des Weisen unwürdig verworfen werden, theils weil jede passive Gefühlserregung unsittlich, theils weil der Weise zu stolz sei, um sich durch anderer Thun und Wesen aufregen zu lassen: gilt es auf der anderen Seite als unwürdige Schwäche, den andern ihr Unrecht zu verzeihen, denn dies wäre so viel, als das Unrecht für gleichgiltig zu erklären und die Gerechtigkeit geringzuachten. **) Der christliche Satz: „vergebet, so wird euch vergeben“, hat für den Stoiker keinen Sinn, weil er nicht in den Fall zu kommen glaubt, der Vergebung zu bedürfen.

Die Sittlichkeit der Stoiker ist ein beständiger Kampf des Geistes gegen die sinnliche Natur und gegen das Ungeistige und Unvernünftige in der gegenständlichen Welt überhaupt; aber da dieser Kampf sich auf einen uranfänglichen, nie ganz aufzuhebenden Gegensatz in dem Dasein bezieht, also nie zu einem objectiven Siege führen kann, so ist er nicht sowohl ein thatkräftig nach außen wirkender, als vielmehr ein passiver Widerstand gegen die unvernünftige Wirklichkeit. Der Weise verzichtet darauf, eine wirkliche Welt des sittlichen Geistes zu schaffen, zieht sich vielmehr in stolzer Verachtung gegen die Wirklichkeit auf sich selbst zurück; nur sich selbst, nicht die äußere Welt kann er vollkommen machen, der sittliche Kampf wird nicht durch siegesgewisses eingreifen in die widerwärtige Wirklichkeit geführt, sondern durch verachtende Abwendung von derselben, durch Gleichgiltigkeit gegen Lust und Schmerz, deren Schilderung in steter Wiederholung wiederkehrt. Dieses stumme, gleichgiltige erdulden des Schmerzes ist nicht die Frucht frommen Glaubens an göttliche Weltregierung oder der Liebe gegen die Menschen, sondern ist der stolze Trotz des schlechthin auf sich selbst sich stellenden Subjects gegenüber einer von urwesentlicher Unvernünftigkeit durchzogenen Welt. Diese Gleichgiltigkeit (*ἀπάθεια*) gegen alles, was das Gemüth erregt, hält den Stoiker zwar von der epikuräischen Weltlust zurück, wirkt aber durchaus nicht einen wahrhaftigen Kampf gegen sich selbst; das Sinnliche wird nur verachtet, nicht positiv bekämpft. Die stoische Moral fordert keine schwere Enthaltung, kein Fasten, kein Verzichten auf sinnlichen Genuß, sondern nur maßhalten, und daß man keinen Werth auf den Genuß lege; es kam dabei meist nur auf Redensarten an, und Seneca ließ sich mit größter Behaglichkeit von seinem Schüler Nero Reichthümer auf Reichthümer schenken. (28)

*) Epict. Enchir. 16; M. Anton. V, 36; VII, 43; Diog. L. VII, 123. Cicero, pro Muraena, c. 29; Seneca, de clementia, II, 5. 6. — **) Stob. Ecl. eth. II, 7. p. 190 (Heeren); Diog. L. VII, 123; Cic. pro Mur. 29.

Jene Geringschätzung des Nichtgeistigen bezieht sich auch auf das leibliche Leben. Die Stoiker erklären zwar den Trieb der Selbsterhaltung für einen Grundtrieb der menschlichen Natur und für einen durchaus rechtmäßigen Ausdruck des Gesetzes, mit sich und mit der Natur in Uebereinstimmung zu sein, aber damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie das Leben selbst, da es nicht in unserer Macht sei, für etwas gleichgültiges halten. Der Tod darf nicht gefürchtet, sondern muß als eine nicht von uns abhängige Macht verachtet werden; und insofern er Naturgesetz ist und uns von dem leidenvollen leiblichen Leben befreit, ist er selbst mit Befriedigung zu betrachten. Der Gedanke der Unsterblichkeit wird dabei nur als möglicher angesehen; wenn das Leben der Seele fort dauert, so ist der Weise glücklich; endet es, so endet für ihn auch aller Schmerz; in jedem Falle ist kein Grund zur Furcht. — Der Stoiker geht aber noch weiter. Der Weise ist freier Herr über sich selbst; in dem Tode aber wird er von einer fremden Macht bewältigt. Es ziemt daher dem Weisen nicht, das Ende seines Lebens nur von einer solchen fremden Gewalt abhängen zu lassen; seine selbständige Freiheit bethätigt er gerade auch darin, daß er sein Leben endet, wenn es ihm beliebt, d. h. wenn er verständige Gründe dazu hat. Der Selbstmord gilt dem Stoiker unter Umständen nicht bloß als erlaubt, sondern als Pflicht, als heroische Tugend. Als solche den Selbstmord begründenden Umstände gelten, abgesehen von der Aufopferung für das Vaterland oder für Freunde: große Noth, Armut, unheilbare Krankheit, körperliche Verstümmelung und andere drückende Beschwerden, Veraubung der Freiheit, überhaupt jede wesentliche Verhinderung, frei und der Vernunft gemäß zu leben, wie die Altersschwäche; das alles sind göttliche Wink, daß es Zeit sei, freiwillig zu scheiden; „die Thüre ist offen,“ dies Wort wiederholt der Stoiker gern als Bekundung seiner vollen Freiheit auch in Beziehung auf sein Lebensende.*) Besonders eifrig, fast mit Begeisterung vertheidigt Seneca den Selbstmord von dem Gedanken aus, daß in demselben sich die wahre Selbständigkeit und Freiheit des Menschen bethätige; daher dürfe und solle der Mensch schon dann zum Selbstmorde schreiten, wenn jene die Freiheit behindernden Nebel erst in Aussicht ständen, weil man sonst vielleicht in der Vollziehung dieser Selbstbefreiung gehindert wäre. Nur ein Weg führt ins Leben, aber tausende führen hinaus. Niemand ist elend als durch eigene Schuld; denn trifft ihn Unglück, so steht es ihm frei, zu gehen; das Leben hält keinen zurück. Der Weise lebt nur so lange, als ihm das Leben gefällt; ein Aderlaß öffnet den Weg zur Freiheit. Der Tod ist ja doch unvermeidlich, warum ihn also unter Elend hinauschieben? Der schmutzigste Tod ist besser als die reinlichste Sklaverei; der verständige sucht den leichtesten Tod; doch scheut er, wenn es nicht anders geht, auch einen schmerzvollen Selbstmord nicht.** — Der Theorie entsprach die Wirklichkeit. Zeno selbst soll in hohem Alter sich gehängt haben, weil er sich einen Finger zerbrochen; sein Schüler Alcantus tödtete sich durch Hunger, weil ihm das Zahnfleisch krank wurde. Die häufigen Selbstmorde bei stoischen Römern sind bekannt. — Man betrachtet diese Lehre oft als einen Widerspruch mit der sonstigen sittlichen Auffassung der Stoiker, wonach ja die Schmerzen kein wirkliches Uebel seien. Der Widerspruch ist nur scheinbar und enthält

*) Diog. L. VII, 130; Arrian. I, 9, 20; I, 24, 20; I, 25, 18 ff.; II, 1, 20. M. Antonin. V, 29; Cicero tin. III, 18. — **) Epist. II, 5 (17.); VI, 6 (58.); VIII, 1 (70.); de ira III, 15. ed. Fickert.

jedemfalls ein sehr wahres Bekenntnis. Wenn der Mensch gegenüber dem Jammer der Wirklichkeit seinen höheren Trost hat als den Stolz des auf sich selbst gestellten, von sich selbst befriedigten Einzelgeistes, so ist es sittliche Wahrhaftigkeit, wenn er erklärt, er sei dem Glende des wirklichen Lebens nicht gewachsen, habe nicht die sittliche Kraft, es sittlich ganz zu überwinden und getrost zu sprechen: „wir freuen uns auch der Trübsal“. Der Stoiker weiß nichts von einer allmächtigen Vaterliebe Gottes, noch weniger von einer eigenen Schuld; es fehlt ihm aller Boden, auf welchem der Muth eines christlichen Gemüthes in allen Anfechtungen des Lebens erwachsen kann; er bringt es nur zu einem Troste, dem leidensvollen Dasein gegenüber; aber dieser Trost, den keine fromme Zuversicht einer mit Gott kindlich vereinigten Seele zum sittlichen Muth verflart, vermag es nicht, demüthig unter das Leiden sich zu beugen, sondern nur in bitterer Anklage gegen die sittliche Weltordnung sich selbst zu vernichten, mit dem Bewußtsein, die wirkliche Welt sei es nicht werth, einen solchen Weisen länger zu besitzen.

Die stoische Sittlichkeit ist eine rein individuelle, soll nur die freie Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit des einzelnen Subjectes bethätigen. Für eine gegenständliche Wirklichkeit des sittlichen Gedankens, für ein sittliches Gesammteien, hat der Stoiker gar keinen Sinn, darum auch nicht für die natürlich-sittliche Grundlage eines solchen, die Ehe, die ja in der Unterwerfung unter eine gegenständliche sittliche Wirklichkeit dem Einzelsubject als eine hemmende Noth erscheint; und wol nur aus dem Streben, die volle Selbstgenügsamkeit des weissen Subjectes gegenüber aller objectiven sittlichen Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, sind die seltsam verkehrten Auffassungen des Geschlechtsverhältnisses bei den Stoikern zu erklären. Die Ehe selbst wurde von ihnen geringschätzt, die leidenschaftliche Liebe und Genußsucht zwar verworfen, aber die geistliche Vermischung außer der Ehe ausdrücklich als ein Recht gegen jeden Tadel in Schutz genommen;*) und von Zeno und Chrysipp wird mit ziemlicher Sicherheit bekundet, daß sie Weibergemeinschaft unter den Weisen gefördert, fleischliche Vermischung unter den nächsten Blutsverwandten, selbst zwischen Eltern und Kindern, Hurerei, Selbstbefleckung und Paderastie für erlaubt erklärt haben.**). Man darf nicht vergessen, daß sie hierbei, mit Ausnahme der Blutsbande, die sich aus ihrer einseitigen Verstandesrichtung erklärt, das sittliche Bewußtsein der Griechen, und bei der Weibergemeinschaft die Lehre Platos auf ihrer Seite hatten. — Auch die sonstige sittliche Beziehung zu andern Menschen ist weder klar noch rein. Die stolze Verachtung, welche der Weise gegen alle Nichtweisen hegt, überhebt ihn auch mancher sittlichen Verpflichtung gegen dieselben; so ist er nicht schuldig, ihnen gegenüber immer die Wahrheit zu reden; die Füge ist nicht bloß im Kriege dem Feinde gegenüber erlaubt, sondern auch in vielen andern Fällen, besonders zum Zwecke der Erreichung eines Vorteils.***)

Die Sittlichkeit des Stoikers ist der Stolz des natürlichen Menschen, der sich als sittliches Wesen fühlt, aber von einer höheren über das einzelne Subject hinausgehenden Sittlichkeit und von der eigenen sittlichen Schwäche keine Ahnung hat. Das in häufigen hochtönenden Schilderungen ausgedrückte Selbstgefühl macht einen sehr widerwärtigen Eindruck. Dieser Stolz hält ihn zwar

*) Epikt. Enchir. 33. — **) Diog. L. VII. 13. 33. 131. 183. Sext. Emp. Hyp. III. 24. — ***) Stob. Ecl. eth. II. 7. p. 230 (Heeren).

von vielen Unwürdigkeiten zurück, aber, da ihm jede objective Grundlage fehlt, nicht von schweren sittlichen Verirrungen und von einem bis zum Fanatismus gesteigerten Haß gegen eine höhere Weltanschauung, die ihm später im Christenthum entgegentrat; und Marcus Aurelius wurde durch seine so klangvollen Reden über Milde, Duldsamkeit und Menschenfreundlichkeit nicht im mindesten davon abgehalten, über die Christen grausame Verfolgung zu verhängen, in deren Märtyrernote er nur sträfliche Widerspenstigkeit fand. — Unterscheidet sich die stoische Moral von der geistesverwandten kynischen auch dadurch, daß sie deren ungeistige, rohe Form abstreift, das Geistige in jeder Gestalt, auch als Kunst, achtet, und auf die würdige Erscheinung des Körpers und die Keuschheit großen Werth legt, so erhebt sie sich dem Wesen nach doch nicht über dieselbe. Sie kommt über den bloß formalen Begriff des Sittlichen als des naturgemäßen nicht hinaus; die materialen Bestimmungen über den Inhalt der sittlichen Idee bleiben der subjectiven Willkür überlassen; und wenn sie auch sittlich höhersteht als die epikuräische Moral, geistig überwunden hat sie dieselbe nicht. An die Stelle einer schlechthin und objectiv gültigen sittlichen Idee als Ausdrucks eines göttlichen Willens tritt nur die subjective Erkenntnis des Menschen von seiner eigenen Natur; den Inhalt des sittlichen Gesetzes findet der Stoiker nur durch Beobachtung seines eigenen Wesens, und die Möglichkeit, daß dieses selbst ein sittlich verkehrtes sei, kommt ihm auch nicht entfernt in den Sinn.

§. 25.

Der Epikuräismus und der Stoicismus sind zwei einander gegenüberstehende, aber einander fordernde und ergänzende Seiten des griechischen Geistes; beide sind gleich einseitig, beide stehen der christlich-sittlichen Idee gleich fern; beide führen alle sittliche Wahrheit auf das einzelne Subject zurück. Die Epikuräer stellen der christlichen Sittlichkeit die genießende Wollust, die Stoiker den hochmütigen Stolz der vollen Selbstgerechtigkeit entgegen; beide glauben einer Erlösung, einer göttlichen Gnade nicht zu bedürfen, denn jene halten das an sich sündliche für Recht, diese glauben es überwunden zu haben durch ihren an sich reinen Einzelwillen.

Die epikuräische Sittenlehre hebt die Naturseite am Menschen hervor, die stoische die Geistesseite; jene lehrt ein kampfloses, wollüstiges hingeben an die sinnliche Natur, diese ein ernstes, aber nur theilweise siegreiches kämpfen gegen dieselbe; jene ist schlechthin gleichgültig gegen die sittliche Erkenntnis; statt des Erkennens gilt der Naturtrieb; diese zeigt ein reges Streben nach der Erkenntnis als einer Tugend; jene ist roher Realismus, und im wesentlichen materialistischer Naturalismus, diese ist einseitiger Idealismus, und im wesentlichen ein in Verstandesweise aufgefaßter Spiritualismus; jene trägt weiblichen Charakter, ist passiv, hingebend, schlaff; diese trägt männlichen Charakter, ist activ, ernst, starr; jene sagte mehr dem weiblichen ionischen Stamme und dem Orient zu, diese mehr dem strengeren dorischen Stamme und den Römern.

Der Epikuräer läßt scheinbar das Allgemeine walten, die Natur, der sich das Einzelwesen unterwirft, in Wirklichkeit aber wird das einzelne Subject

losgelassen von den Banden des Allgemeinen, des Geistigen, der Vernünftigkeit; der Stoiker unterwirft auch scheinbar das einzelne Subject einem allgemeinen Gedanken, der sittlichen Idee, in Wirklichkeit aber wird auch hier das Allgemeine niedergehalten von dem Subject; an die Stelle einer allgemeinen sittlichen Idee tritt doch eigentlich nur die Verstandesaufsicht des einzelnen; es ist der Eigensinn des Subjectes gegenüber der geistigen gegenständlichen Welt, der Geschichte, der sich als vernünftige Freiheit geltend macht. Bei beiden ist also die Wahrheit nur innerhalb des Subjectes; die Natur und das Dasein überhaupt gelten dem Epikuräer nur, insofern sie genossen werden, also für das einzelne Subject sind, in jeder andern Beziehung ist das Dasein gleichgiltig; dem Stoiker gilt das Sein als Wahrheit nur, insofern es an dem Subject auftritt; der Weise ist der wahre Träger der sittlichen Weltordnung, die außer ihm nur sehr mangelhaft vorhanden ist. Bei beiden ist der höhere Gedanke Platos, daß durch das Sittliche die wirkliche Harmonie des Daseins, die Harmonie zwischen Natur und Geist, vollbracht werde, einseitig zerrissen; der Epikuräer stellt diese Harmonie nur her, indem er den vernünftig persönlichen Geist an die Natur, der Stoiker, indem er die Natur an den einzelnen persönlichen Geist hingibt; es ist nicht mehr ein wirklicher Einklang, sondern ein aufgeben einer der beiden Seiten des Daseins.

Wenn stoische Sittenlehre in vieler Beziehung würdevoller und achtungswerther dasteht als die epikuräische, so stehen dennoch beide der christlichen Auffassung gleich fern. Der Epikuräer erkennt nicht die geistige Persönlichkeit als das höchste an, der Stoiker nicht das Recht der gegenständlichen Wirklichkeit, das Christentum aber beides als schlechtthin zu einander gehörig. Bei beiden drängt sich der natürliche Mensch, das einzelne Subject in seiner zufälligen Eigentümlichkeit als das höchstberechtigte in den Vordergrund; bei beiden ist das Subject sich schlechtthin selbst genug, um alle Vollkommenheit zu erreichen, bedarf dazu weder Gottes noch der Geschichte; beide haben auch nicht entfernt eine Ahnung von der sittlichen Bedeutung der Geschichte von der Menschheit als einer in sich einigen. Bei beiden ist daher auch schlechterdings keine Demut sittlicher Selbstverleugnung, sondern entweder nur lästernes hingeben an Weltgenuß oder hochmütiger Trotz gegen die äußerliche Welt, bei beiden also auch schlechterdings kein Bedürfnis nach einer Erlösung; die einzige Erlösung von der Last, nicht einer Schuld, sondern einer schlimmen Wirklichkeit, ist der Selbstmord bei dem Stoiker, sinnliche Veranschung bei dem Epikuräer. Bei beiden zeigt sich keinerlei Annäherung an den christlichen Gedanken, kein Fortschritt über Plato und Aristoteles hinaus, sondern vielmehr das sittliche Bewußtsein des Heidentums in seiner beginnenden Zersetzung, — die sich vollendet im Skepticismus.

§. 26.

Der in der epikuräischen und stoischen Moral waltende Subjectivismus findet seine folgerichtige, wissenschaftlich kräftige Durchführung und damit die griechische und heidnische Sittenlehre überhaupt ihre Auflösung und ehrlche Selbstvernichtung im Skepticismus, welcher alles Urtheil über gut und böse für nichtig, alle Handlungsweisen für gleichgiltig erklärt. — Die das Heidentum gegen das Christentum zu retten

versuchende neuplatonische Philosophie, welche christliche Gedanken zu heidnischen Zwecken verwendet, hat in der von ihr nur wenig ausgebildeten Ethik fast nur eine verschwommene Mystik, quietistisches sich versenken in das eine, allgemeine, göttliche Sein; und nur für die Nichtphilosophen gibt es eine, aber nicht wissenschaftliche, praktische Moral.

Die römische Philosophie hat keine irgendwie selbständige Sittenlehre erzeugt. Außer einer wenig eignes bietenden Aufnahme stoischer Lehren zeigt sie nur einen schwächlich effektischen Charakter, und bringt es über oberflächliche Verstandesbetrachtungen und Meinungen nicht hinaus.

Der nicht bloß in seiner wissenschaftlichen, sondern auch in seiner sittlichen und weltgeschichtlichen Bedeutung oft verkannte Skepticismus ist ohne einen bestimmt hervortretenden Gründer mehr allmählich, gewissermaßen von selbst entstanden, als ein in dem allgemeinen vernünftigen Bewußtsein selbst liegender Protest gegen die Selbstgenügsamkeit und Zuversicht der bisherigen Philosophie, auch im Gebiete der Ethik, als das wissenschaftliche Gewissen des Heidentums. Der folgerichtig durchgeführte Subjectivismus führt nothwendig zum Skepticismus. Sokrates hatte mit sittlicher Kraft gegen den Subjectivismus der Sophisten angekämpft und auch für die ethische Philosophie einen festen Boden zu gewinnen gesucht; gelungen aber ist ihm dieses aner kennenswerthe Streben ebensowenig als dem Plato und Aristoteles und den Stoikern. Sie kamen in diesen Versuchen über formale Begriffsbestimmungen des Sittlichen nicht hinaus, und mußten den materialen Inhalt desselben aus dem zunächst doch zufällig gestalteten Wesen des individuellen Subjectes entnehmen. Der allein zur wahren Begründung des sittlichen Bewußtseins führende Gedanke, daß das Sittliche der Wille Gottes sei, blieb bei schwüchernen Andeutungen, und konnte bei dem heidnischen Standpunkt auch ohne die größte Willkür nicht durchgeführt werden. Daß nun von der Unwahrheit, das endliche Subject zum Maßstab und zur untrüglichen Quelle allgemeingültiger und objectiver Wahrheit zu machen, der subjectiven Meinung eine auch objectiv schlechthin gültige Bedeutung beizulegen, der Schleier abgerissen wurde, und der Subjectivismus in seiner ganzen Nacktheit und Nichtberechtigung bloßgelegt wurde, das ist das wissenschaftliche Verdienst des Skepticismus, der schon zur Zeit des Aristoteles auftauchend (Pyrrho), in dem Jahrhundert vor Christo größere Ausbreitung gewann (Menesidemos in Alexandrien), im zweiten Jahrhundert nach Christo sich vollständig ausbildete (Sextus Empiricus) und wie ein zerfressender Moß allmählich die Zuversicht heidnischer Philosophie zerstörte, insofern diese nicht hinter die mystischen Nebelgestalten des Neuplatonismus flüchtete.

Der Skepticismus ist eigentlich das Ergebnis aus dem Gegensatz des Epikuräismus und Stoicismus. Jener sagte: nur die Empfindung der Lust oder Unlust entscheidet über das sittlichgute, dieser aber: nicht die Empfindung, sondern das denken entscheidet; der Skepticismus läßt beides einander aufheben, und sagt: weder die Empfindung noch das denken vermag eine wirkliche Entscheidung über das, was gut sei, zu geben. Der Mensch kann gar nicht wissen, was an sich gut sei; alle meine Gefühle, Erfahrungen und Gedanken haben durchaus nur subjective Bedeutung, geben keine Wahrheit in Beziehung auf die Sache selbst. Es ist dies nicht eine schwächliche Zweifelsucht, nicht

bloß ein: ich weiß nicht, ob dies gut sei, sondern ein entschiedenes: ich weiß, daß ich es nicht wissen kann, und weiß auch, daß es ein an sich gutes gar nicht gibt; und dieses wissen des nichtwissens ist die wahre Weisheit und die wahre Tugend. Was gut sei oder nicht, das bestimmen einzig die bürgerlichen Gesetze und die eingeführte Sitte, ohne daß dafür ein anderer, höherer Grund zu suchen wäre. An sich und seinem Wesen nach ist nichts gut oder böse. Aus dieser Betrachtung entsteht die wahre Gemütsruhe und Glückseligkeit, da wir von keinem Gefühle des Verlangens oder des Absehens erregt werden, sondern alles mit ruhiger Gleichgültigkeit ansehen. Das wahre und höchste Gut besteht also darin, daß ich gegen alles, was man für Güter hält, schlechthin gleichgültig bin. Als Pyrrho einst auf einem Schiffe bei einem Sturme einige Schweine ganz ruhig fressen sah, soll er ausgerufen haben, so unerschütterlich müsse auch der Weise sein. Wäre es etwas, was an sich gut oder böse wäre, so müßten alle Menschen dies anerkennen; aber thatsächlich weichen bei allen Dingen die Urtheile der Menschen von einander ab, und die verschiedenen philosophischen Schulen erklären die entgegengesetztesten Dinge für gut oder für böse. In jedem Falle aber wird das Urtheil über gut und böse durch die geistige oder leibliche Eigentümlichkeit jedes Menschen bestimmt, gibt also keine Gewißheit über das Wesen der Sache an sich, sondern sagt immer nur, was uns zufällig gut oder böse zu sein scheint. Eine Wissenschaft des Sittlichen, eine Ethik, ist also schlechthin unmöglich, und jede Belehrung über das Sittliche ist nichtig. Wenn wir trotzdem nun leben und handeln müssen, so ist es rathsam, sich nach den bestehenden Gebräuchen und Sitten zu richten, nicht etwa, weil diese gut sind, sondern weil dies für uns am erspriesslichsten ist. — Wenn auch Sextus Emp., der hierüber am meisten gesagt, in dem ethischen Gebiet nicht gerade seine glänzendste Seite offenbart, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Angriffe gegen die bisherigen ethischen Leistungen viele Wahrheit enthalten, (29) und daß die Skeptiker überhaupt auf dem Standpunkte des Heidentums zu ihrer Skepsis berechtigt waren. Es kommt in ihr eine anzuerkennende Selbsterkenntnis der heidnischen Wissenschaft zutage; und mögen ihre Ergebnisse auch trostlos sein, es bedurfte doch einer solchen gründlichen Zichtung und Erschütterung, um den in falscher Sicherheit sich wiegenden Geist des Heidentums zur Besinnung zu bringen und für eine fester begründete sittliche Weltanschauung empfänglicher zu machen.

Die neuplatonische Sittenlehre kann als eine echte Gestalt griechischen Geistes kaum noch betrachtet werden. Im Gegensatz zu der neuen geistigen Weltmacht des Christentums zur Rettung des Heidentums sich anstrengend, alle Gedankenräume morgen- und abendländischer Religionen und Philosophien zu einem nebelhaften Grau zusammenmischend, und dieselben mit christlichen Gedanken versetzend, zeigt die neuplatonische Philosophie auch in ihrer wenig ausgebildeten Sittenlehre nur die angstvollen Züge eines im langsamen, qualvollen Sterben begriffenen altersschwachen Geistes, welcher ohne bedenkliche Wahl seiner Mittel nur dem einen Gedanken hastig nachgeht, durch künstlichen Nervenreiz die schon hinsterbenden Lebenskräfte zu einem letzten Aufblitzen aufzuregen, — eine tragisch-großartige, krampfhafte Anstrengung eines zum Tode verwundeten Kämpfers, das riesenhafte Aufbäumen des von dem Pfeil einer höheren Wahrheit in seinem Herzen getroffenen Geistes des Altertums; (Plotin, größerer Schüler des Stifters der Schule, des Ammonius Sakkas in Alexandrien, meist in Rom, † 270; dessen Schüler Porphyrius, † 304;

Proklus, meist in Athen, † 485, der letzte Philosoph des abendländischen Heidentums.) (30)

In Abweichung von der bisherigen griechischen Sittenlehre wird bei den Neuplatonikern die Gottesidee in den Vordergrund gestellt, alles Sittliche aus ihr abgeleitet und auf sie bezogen. Aber diese Gottesidee selbst steht der biblischen entfernter als die des Plato und Aristoteles. Gott ist nicht mehr die unendliche persönliche Vernunft, sondern das schlechthin bestimmungslose abstracte Eins, welches sich in pantheistischer Emanation zur Welt der Vielheit ausdehnt, die also nicht eine selbständige, von Gott unterschiedene Wirklichkeit ist, sondern nur der Schatten Gottes, die Reversoite des Göttlichen, das Erlöschen des reinen göttlichen Lichtes, also von wesentlich verneinendem Wesen. — Wie nun alles Erkennen darauf gerichtet sein muß, alle Dinge in Gott, und Gott in allen Dingen zu schauen, so ist auch alles sittliche Thun allein darauf gerichtet, sich mit Gott zu vereinigen, aus der Welt der Vielheit sich herauszuringen, und sich selbst als Einzelwesen aufzugeben, nichts sein zu wollen und zu sein als ein Moment des allein wahrhaft seienden, einigen göttlichen Seins. Das sittliche Thun hat nicht eine von Gott unterschiedene wirkliche Welt des Guten zum Zweck, soll nichts verwirklichen, was nicht von Ewigkeit schon wirklich und vollkommen wäre, sondern soll vielmehr die in die Welt der Wirklichkeit versenkte Seele in das einzig und allein seiende Gute, in Gott, zurückführen. Gott ist nicht bloß das höchste Gut, sondern das schlechthin einzige Gut; und alles von Gott unterschiedene, insofern es dies ist, nicht wahrhaft gut. Daher ist der einzige Weg des Heils die Rückkehr aus der Vielheit zur Einheit, und die erste und wesentlichste Bedingung dazu ist das Schauen Gottes, die mythische Speculation, welche wieder nur dadurch möglich wird, daß der Mensch seiner selbst vergißt, geistig erstirbt, um allein Gott walten zu lassen. Je mehr ich eine besondere, mich selbst festhaltende Persönlichkeit bin, um so weiter bin ich von Gott entfernt. Das Sittliche besteht darum nicht in einem Ausbilden dieser Persönlichkeit, sondern in ihrer Unterdrückung, nicht in einem gottähnlichwerden, sondern in einem gottwerden. Die selbstbewusste Persönlichkeit ist eben nicht das gottähnliche, sondern das Gott fremde; denn Gott selbst ist nicht Persönlichkeit, ist nicht dies oder das, hat nicht irgend welche Bestimmtheit, sondern ist das über alle Bestimmtheit, alle Eigenschaft, also auch über die geistige Persönlichkeit erhabene; alles irgend wie bestimmte ist nicht Gott, sondern von Gott ausgegangen, also insofern außergöttlich; und den Weg, den die Wirklichkeit aus der bestimmungslosen Einheit zu der bestimmungsreichen Vielheit gemacht hat, geht die Sittlichkeit wieder in entgegengesetzter Richtung, kehrt aus der Vielheit und Bestimmtheit zu dem einen und bestimmungslosen zurück. In allen diesen Gedanken ist der indische Charakter unverkennbar.

Wie das wahre Erkennen nicht dialektisch, sondern contemplativ ist, ein unmittelbares, geistiges Schauen Gottes, so ist auch die wahre Sittlichkeit nicht ein nach außen gehendes Thun, sondern eher ein nichtthun, ein zurückhalten des thätigen wollens, ein verlöschen alles besonderen, persönlichen Willens in das eine göttliche Sein. Wer das höchste Gut hat, bedarf und will kein anderes Gut. Jenes aber besteht in keinem Sinne außer Gott, in der Welt, sondern allein in dem jenseits aller Wirklichkeit seienden Gott. Zu einem solchen wirken nach außen, einem thatkräftigen schaffen eines wirklichen Reiches des Guten fehlt alle Veranlassung, denn alles wirklich seiende ist, insofern es ja das göttliche Sein selbst ist, gut, kann also nicht bekämpft werden, insofern es aber

das göttliche Sein in seiner Selbstentäußerung ist, ist es böse, darf also nicht geliebt und befestigt werden; es bleibt daher für das sittliche Thun nichts anderes übrig, als sich nicht sowol auf sich selbst, als vielmehr in Gott zurückzuziehen. Also kein ringen und kämpfen und arbeiten, sondern ruhen: dem ewigen Schweigen, der ewigen Ruhe in Gott, entspricht die schweigende Ruhe des weisen und sittlichen Menschen. Die thatkräftige Tugend ist nicht das höchste in der Sittlichkeit, sondern ist nur eine lobenswerthe sittliche Eigenschaft derer, welche noch nicht zu der Stufe wahrer Weisheit sich erhoben haben. — Was die Neuplatoniker von den einzelnen Tugenden sagen, gehört weniger der eigentlichen Weisheit, der esoterischen Lehre an, als der geistigen Unfähigkeit der großen Masse, deren Seelen noch nicht gereinigt, noch nicht mit Gott vereinigt sind, für welche also nur eine exoterische Lehre bestimmt ist. — Dies sind die wesentlichen Grundgedanken dieser auch auf die mittelalterliche Mystik einwirkenden Philosophie. Uebrigens darf man von diesem letzten Rettungsversuche heidnischer Weltanschauung keine scharfe, folgerichtige Durchführung der Grundgedanken erwarten; und es finden sich daher oft Gedanken, die mit denselben wenig zusammenstimmen. Jedoch ist das meiste von diesen scheinbar widersprechenden Gedanken auf die Unterscheidung der eigentlichen, nur wenigen auserwählten zugänglichen Weisheitslehre von der moralischen Belehrung der großen Menge zu rechnen. Für diese letztere bedarf es eben anderer sittlicher Lehren, weil sie noch nicht im Stande ist, in das schlechthin Eine schauend und hingebend sich zu versenken.

Die römische Philosophie hat zwar im Mittelalter und im vorigen Jahrhundert großes Ansehn gehabt, hat aber für die philosophische Entwicklung der Moral fast gar keine Bedeutung. Die stoischen Römer ergingen sich in breiter, volkstümlicher Betrachtung der angelesenen griechischen Philosophie, die epikuräischen wandten die ihrige nur praktisch an. Cicero ist nur ein geschickter Eklektiker, aber ohne speculativen Geist. Mit klarer, aber seichter Verständigkeit bespricht er die ethischen Fragen, ohne für dieselben einen festen philosophischen Boden und eine wirkliche wissenschaftliche Lösung zu finden. Die rednerische Form seiner moralphilosophischen Schriften hilft nicht über ihre Langweiligkeit hinweg, die in der redseligen Breite oberflächlicher Verstandsbetrachtungen liegt. Den Epikuräismus eifrig bekämpfend, hält sich Cicero im allgemeinen an die stoische Auffassung, die er mit Platonischen, Aristotelischen und andern Elementen versetzt, und dies nicht ohne manche Mißverständnisse. Sein bedeutendstes ethisches Werk ist das *de officiis*, welches meist an den Stoiker Panätius sich anlehnt. Er untersucht darin zunächst den Begriff des sittlichguten (*honestum*), dann des nützlichen (*utile*) und das Verhältnis dieser beiden oft mit einander streitenden Dinge. Das nützliche sei nur scheinbar von dem Guten unterschieden; in Wahrheit sei alles Gute auch nützlich, und alles wahrhaft nützliche auch gut, aber dieses nicht darum, weil es nützlich ist, sondern umgekehrt; das Streben nach dem Guten macht also nothwendig zugleich auch glücklich. Von den übrigen Schriften Ciceros gehören hierher die *quaestiones academ.*, die *disputationes Tusculanae*, *de senectute*, *de amicitia*, *de legibus*, *de finibus*. — An den Stoikern tadelt Cicero dies, daß sie das Gute einseitig erfassen, nicht den ganzen Menschen, sondern nur seine geistige Seite beachten und die leibliche geringachten, daß sie also der Natur, der sie doch folgen wollen, nicht ihr Recht lassen, daß sie die Tugenden und die Laster alle einander gleichsetzen und keine Mittelstufen zulassen, und daß sie wegen ihrer Einseitigkeit sich in viele Widersprüche verwickeln.

Obgleich er als Quelle des sittlichen Bewußtseins die Vernunft betrachtet, die ein Ausfluß der göttlichen Vernunft sei und durch welche wir daher Gott ähnlich werden, so entwickelt er die Sittenlehre nur sehr wenig aus dem Wesen der Vernunft selbst, sondern mehr aus der Erfahrung des Lebens. Aus diesem Mangel an festen philosophischen Grundlagen erklärt es sich auch, daß Cicero einen besonders hohen Werth auf seine Untersuchungen über die Collision der Pflichten legt. Bei einer wirklichen Herleitung der verschiedenartigen Pflichten aus einem Grundgedanken wäre für eine solche Frage gar kein Raum; aber dem von der beobachtenden Erfahrung ausgehenden Moralisten stellt sich dieselbe als eine besonders schwierige und wichtige entgegen. Die Frage: welche von mehreren sittlich guten Handlungen, die miteinander sich nicht vereinigen lassen, als die bessere zu wählen sei, wird in sehr ungenügender grundsatzloser Weise nach bloßem Gutbefinden beantwortet (de off. I, 43 ff.). Die Schranken heidnischer Moral hat Cicero auch in seinen schwungvollen Redensarten von allgemeiner Menschenliebe u. nicht durchbrochen. — Plutarchos, ein römisch gebildeter Grieche (um 100 n. Chr.) gibt in seinen zahlreichen moralischen Schriften viele gute Beobachtungen über das sittliche Leben, zeigt eine ehrenwerthe Gesinnung, aber kommt über populäre Betrachtungen und Bemerkungen, besonders in Beziehung auf einzelne sittliche Gebiete, nicht hinaus, gibt weder ein System, noch scharfe und klare Grundgedanken. Im allgemeinen schließt er sich an Plato an, und weist die Einseitigkeiten des Epikuräismus und Stoicismus zurück.

B. Die alttestamentliche und die jüdische Sittenlehre.

§. 27.

In reinem Gegensatz zu aller heidnischen Sittenlehre tritt ihrem ganzen Wesen nach die Sittenlehre des Alten Testaments auf. Ohne wissenschaftliche Form, ohne eine systematische Entwicklung, ist sie in ihrem Grunde, Wesen und Zweck sich vollkommen klar. Zufolge der Idee Gottes als des von der Natur schlechthin unabhängigen, alle Natur selbst allmächtig bedingenden Geistes ist der Grund alles Sittlichen schlechthin und ausschließlich Gottes heiliger Wille, geoffenbaret an das freie, persönliche Geschöpf; das Wesen des Sittlichen ist der freie und liebende Gehorsam gegen den geoffenbarten göttlichen Willen; der letzte Zweck desselben ist die Vollbringung der vollkommenen Gottesebenbildlichkeit, und darum auch die vollkommene Gotteskindschaft und Seligkeit, nicht bloß für den einzelnen, nicht bloß für das Volk Israel, sondern für die Menschheit, also die Verwirklichung des die Menschheit umfassenden Reiches Gottes; das nächste geschichtliche Ziel aber ist die Erkenntnis der Erlösungsbedürftigkeit in Beziehung auf die durch den Menschen selbst verschuldete menschliche Sündhaftigkeit. Daher erscheint das Gesetz auch überwiegend nicht als ein innerliches, natürliches, sondern als ein rein positives, gegenständliches, geschichtlich geoffenbartes, damit der Mensch seiner natürlichen Entfremdung von der

Wahrheit inne werde. Es hat in dieser Gestalt nicht einen endgiltigen, sondern einen vorübergehenden, wesentlich erziehenden Zweck; und die Verwirklichung des Reiches Gottes kann durch die Sittlichkeit des israelitischen Volkes nur vorbereitet, nicht vollbracht werden; es ist eine Sittlichkeit der Hoffnung.

Da wir später in der Darstellung der christlichen Sittenlehre auch deren geschichtliche Voraussetzung, die alttestamentliche, im einzelnen näher zu betrachten haben werden, so bedarf es hier nur einer kurzen Andeutung des Wesens der letzteren. *)

Der Gegensatz der sittlichen Idee des Alten Testaments zu den Auffassungen des gesamten Heidenthums ist durchgreifend; es ist da keinerlei Uebergang aus diesem in jene aufzuweisen. Eine wissenschaftliche, systematische Darstellung hat die vordriftliche Offenbarungs-Sittenlehre nicht gehabt, und konnte sie nicht haben, weil der Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis erst in der Zeit des Messias gegeben werden sollte, und die Hebräer nicht ein vollkommenes und selbständig durchzubildendes Volk sein, sondern ihre Wahrheit erst im Christenthume finden sollten. — Die Hebräer lassen sich nicht darauf ein, den Grund des sittlichen Bewusstseins im menschlichen Geiste selbst zu suchen, denn der Mensch, den sie als wirklichen kennen, ist nicht mehr das reine Bild Gottes, hat nicht mehr das ungetrübte natürliche Bewußtsein von Gott und dem Sittlichen, und der vorsündliche Mensch sollte zu diesem Bewußtsein erst durch Gottes Offenbarung erzogen werden. Aller Grund des sittlichen Bewußtseins wird darum in Gottes positiver Offenbarung an den Menschen gesucht, wie der Grund des Sittlichen überhaupt schlechthin der heilige Gotteswille ist, nicht als ein abstractes der menschlichen Vernunft nur verborgen inwohnendes Gesetz, sondern als ein ausdrückliches, dem Menschen durch eine geschichtliche Offenbarungsthat kundwerdendes Gebot des persönlichen Gottes. Gott spricht und der Mensch hört; und das sittliche Thun ist seinem ganzen Wesen nach ein kindliches gehorchen gegen das dem Menschen kundgewordene Gebot. Da ist kein Raum zu einem Zweifel, wenn es nicht ein sündhafter ist, kein Bedürfnis einer philosophischen Auseinanderlegung. Bedarf es für zweifelhafte Fälle einer bestimmteren Weisung, so gibt Gott dieselbe entweder unmittelbar, bei den Vätern des Volks und den von ihm berufenen und erleuchteten Propheten, oder mittelbar durch dieselben, oder auch durch besondere Zeichen: das Los (Num. 26, 55. 56; 33, 54; 34, 13; Jos. 7, 14 ff.; 13, 6; 14, 2; 18, 6 ff.; 19, 1 ff.; 21, 4 ff.; 1 Sam. 10, 20 ff.; Spr. 16, 33; 18, 18), das hohepriesterliche Urim und Thummim (Ex. 28, 30; Num. 27, 21; 1 Sam. 23, 6 ff.; 28, 6; 30, 7. 8; vgl. 2 Sam. 2, 1; 5, 19. 23 ff.) und andere (1 Sam. 14, 8 ff. vgl. Gen. 24, 12 ff.). Das Gebot Gottes an den Menschen tritt zunächst in ganz positiver, bestimmter Weise auf: „du sollst,“ „du sollst nicht,“ „du darfst.“ Nach einem andern Grunde als Gottes Willen soll der Mensch nicht fragen;

*) Außer den Darstellungen der Alttest. Theologie, welche den ethischen Theil meist nur nebenächlich behandeln, und außer den in §. 5 erwähnten Schriften ist zu nennen: G. L. Bauer, bibl. Moral des A. T. 1803 2 B., äußerst flach; (Zum Berger, Pratt. Einl. ins A. T., fortges. v. Augusti, 1799–1808, 4 B.); Kaiser, bibl. Moral 1821, der zweite Th. f. bibl. Th. (32)

er soll dem Worte Gottes einfach glauben, dies allein führt ihn zur Gerechtigkeit. Zur eigenen freien Selbstbestimmung und Mündigkeit soll der Mensch erst gelangen durch den kindlichen Glaubensgehorsam gegen das Wort des Vaters. Wer da fragt und zweifelt, wo Gott redet, kann gar nicht sittlich sein, weil ihm der Glaube fehlt. Unbedenkliche, keinen Augenblick zögernde, freudige Unterwerfung unter Gottes bestimmtes Gebot ist der Anfang und das Ende und das Wesen aller Sittlichkeit. Vorbilder solches Glaubensgehorsams sind Noah (Gen. 6, 22; 7, 5), Abraham (12, 4), Jakob, Moses, Samuel, David u. a. Gott will es, das ist der schlechthin zureichende Grund; die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Die in dem Wesen des Menschen selbst liegende Voraussetzung des Sittlichen aber ist die Ebenbildlichkeit Gottes, die reine Erkenntnis und der ungehemmte Wille sittlicher Freiheit. Der Mensch soll, aber er muß nicht; sein Heil ist in seine Hand gegeben; „wenn du meinem Worte gehorsam bist, soll es dir wohlgehen,“ dieser Gedanke zieht sich von Anfang bis zu Ende durch das ganze alte Testament. Zwischen Gott und dem Menschen gilt ein schlechthin persönlich-sittliches Verhältnis. Wie Gott als wahre und vollkommene Persönlichkeit das heilige Urbild aller Sittlichkeit ist, und der Gedanke dieses Gottes ohne weiteres als vollgenügender Grund für alles sittliche Leben hingestellt wird: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev. 11, 45; 19, 2), „ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei fromm“ (Gen. 17, 1), — so ist auch des Menschen volle Persönlichkeit von Gott anerkannt und gewart, selbst bei dem schon sündlich entarteten Geschlecht. Gott wirkt nicht unmittelbar selbst alles Wollen und Thun im Menschen, zwingt ihn nicht zum Gehorsam, sondern er macht einen Bund mit den Menschen, mit seinem Volke, tritt als heilige Persönlichkeit in sittliche Beziehung zu dem Menschen als freier, sittlicher Persönlichkeit. Die Erfüllung der Bundesverheißung ist bedingt durch die Bundestreue des Menschen.

Der Zweck und das Ziel des Sittlichen ist nicht die bloß individuelle Vollkommenheit des sittlichen Subjectes, sondern ist einerseits das Heil und die Vollkommenheit des ganzen Menschengeschlechtes, ein dem Heidentum völlig unbekannter Gedanke, andererseits die volle und selige Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott; „ich will euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein“ (Lev. 26, 12; Jer. 7, 23); — nicht bloß das einzelne Subject, sondern das sittliche Gesamtwesen, das Volk Gottes, — und die ganze Menschheit soll es werden, — soll aufgenommen werden in diese Gottesgemeinschaft.

Sofort bei der Schöpfung des Menschen tritt der Gedanke des Sittlichen in klarer Bestimmtheit auf (Gen. 1, 26-2, 24). Zunächst 1) die objective Voraussetzung des Sittlichen: der lebendige persönliche Gott als das Urbild des Menschen und seines Lebens, die Natur als gut und rechtmäßig, und dem Menschen gegenüber selbständig bestehend, — und die subjective: der Mensch als der seinem Schöpfer ähnliche persönliche Geist. — 2) Das Ziel der Sittlichkeit als Aufgabe: die Vollbringung und Vollendung des göttlichen Ebenbildes, in besonderer Anwendung ausgedrückt als die Herrschaft des Menschen über die Natur; darin liegt die Vollbringung der freien, persönlichen Geistigkeit in Ähnlichkeit mit Gott, das rechtmäßige „sein wie Gott.“ In der nachdrücklichen Hervorhebung dieser aller thatsächlichen Erfahrung widersprechenden Herrschaft über die Natur ist das ideale Wesen der sittlichen Aufgabe ausgedrückt; ihre Erfüllung ist nicht eine sofort zu erreichende, sondern letzte, erst der Zukunft angehörendes Ziel. In schneidendem Gegensatz gegen alle heidnische Auffassung,

nach welcher der Mensch entweder der Natur schlechthin unterworfen ist, oder sie doch als eine fremde, ihn beengende, von ihm nie ganz zu überwältigende Macht sich gegenüber hat, ist hier das wahre Verhältniß des vernünftigen Geistes zur Natur, seine volle Freiheit, seine Bestimmung zu vollständiger Machtvollkommenheit über sie, also die volle Persönlichkeit des Menschen an die Spitze der gesamten sittlich-religiösen Weltanschauung gesetzt. Daß diese Herrschaft des Geistes über die Natur nicht als eine mit der Natur kindisch spielende, zauberhafte sein solle, geht schon daraus hervor, daß der Mensch nur als das Ebenbild des über die Natur waltenden Gottes zu ihr berufen ist, und daß gerade unmittelbar vorher und nachher die von Gott geordnete beständige Gesetzmäßigkeit, gewissermaßen als Recht der Natur, ausgesagt ist, auf deren geordnete und bewahrende Pfllege er sofort hingewiesen wird (2, 15). Die Herrschaft über die Natur ist nicht das ganze Ziel sittlichen Strebens, wol aber eine auch dem kindlich unreifen Geiste sehr verständliche Andeutung desselben. — 3) Die rechtmäßige Wahlfreiheit und ihr Genuß wird dem Menschen als Recht gewährt in dem Gebiete des Erlaubten (1, 28—30; 2, 16). — 4) Die unzweideutige Erklärung, daß die Sittlichkeit nicht etwas nur der einzelnen Person zugehöriges sei, sondern daß der Mensch seine Aufgabe nur vollbringen könne als Glied einer sittlichen Gesamtheit; es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; er soll nicht ein vereinzelter bleiben, soll in die Familie, in die sittliche Menschheit eintreten, und nur unter dieser Voraussetzung ist auch für den Menschen das Gute wahrhaft zu vollbringen. — 5) In der auf das göttliche Urbild zurückgeführten Andeutung der Sabbatfeier (2, 2. 3) ist die ideale Seite des menschlichen Thuns bezeichnet, die Sammlung des persönlichen Geistes aus den Zerstreuungen des äußerlichen Lebens zur Stille der Innerlichkeit; der Mensch darf nicht aufgehen in das irdische, zeitliche Treiben, soll in allem zeitlichen Schaffen doch immer auch das Ewige im Auge haben als das wahre und höchste Gut. Der Heide vergräbt sich entweder in das zeitliche Schaffen und Genießen oder wendet sich verachtend gänzlich von demselben ab; der Fromme des Alten Testaments lebt und wirkt in der von Gott gutgeschaffenen Welt, aber geht nicht in sie auf, kehrt aus ihr immer wieder in die Sabbatstille des mit Gott sich einigenden Gemütes zurück. In der Sabbatfeier allein schon tritt die alttestamentliche Sittlichkeit scharf und bestimmt aller heidnischen gegenüber und stellt die sittliche Aufgabe des Menschen höher als diese.

Die hebräische Sittenlehre bewegt sich aber nicht bloß, wie die heidnische es fast ausschließlich thut, in dem idealen Gebiete, in dem Gedanken des Guten an sich, faßt das Böse nicht als eine bloße Möglichkeit oder als eine nur vereinzelte Wirklichkeit, oder als eine jenseits der menschlichen Schuld liegende Naturnotwendigkeit, — das alles sind heidnische Auffassungen, — sondern blickt dem Bösen ernst und scharf ins Angesicht, ergreift es als eine traurige, allgemeingeltende Wirklichkeit, deren Schuld in der freien That des Menschen liegt, und von allen ohne Ausnahme getragen wird. Die Sittlichkeit des Volkes Gottes richtet sich so nicht bloß auf ein verhüten und vermeiden des Bösen als eines noch außer unserem innersten Wesen lauernden, sondern auf ein eifriges, stetiges bekämpfen desselben, nicht draußen in einer von irren mangelhaften Welt, sondern in dem eigenen Herzen als einem schuldbelasteten. Die Sünde ist eine geschichtlich gewordene, eine geschichtliche Wirklichkeit und Macht; und die Sittlichkeit, deren Wesen nun ganz überwiegend als thatkräftiger Kampf gegen die Sünde auftritt, erscheint nun selbst durchgehends mit ge-

sichtlichem Charakter, wird getragen und geleitet von einer göttlichen Geschichte der sich immer reicher entfaltenden Gnadenführungen, und schafft selbst eine sittliche, eine Heilsgeschichte, ein Reich Gottes schon hier auf Erden innerhalb der Menschheit, erst in der Hoffnung und im Glauben, dann aber, wenn sie das von Anfang verheißene und mit Zuversicht erfaßte und im Auge behaltene Ziel erreicht hat, in voller, seliger Wirklichkeit. Das Heidentum kennt wol ein Böses, kennt wol das Laster, aber nicht die Sünde, denn diese trägt sittlich-geschichtlichen Charakter; darum kennt es auch keine geschichtliche Ueberwindung derselben, keine Erwartung, keine Vorbereitung, keine Verwirklichung eines Reiches Gottes in der Menschheit; nur die Perser haben eine dunkle Ahnung davon, vielleicht nicht ohne einen empfangenen Lichtstrahl aus dem Volke Gottes, mit dem sie in Berührung waren, das unter ihnen wohnte, das sie hochachten lernten.

Mit der Sünde tritt sofort eine Scheidung unter den Menschen ein zwischen denen, welche unter die Sünde sich knechten lassen, und denen, welche doch Gott und sein Heil im Auge behalten, zwischen den Kindern der Welt und den Kindern Gottes; Gott aber blickt in erbarmender Liebe auch auf jene und bereitet ihnen eine Erlösung, deren weltgeschichtliche Vorbereitung dem von ihm aus den Menschen der Sünde abgesonderten und väterlich geleiteten Volke Gottes zufällt; er sondert sich den Glaubensmann aus, der felsenfest auf Gott vertraut und seinem Worte willig und unbedingt gehorcht, auch wo er es zu begreifen nicht vermag, oder wo es seinem eignen natürlichen Vernunftsein schnurstracks widerspricht. Gott stellt dem Abraham vor vornherein kein bloß persönliches, sondern ein weltgeschichtliches Ziel: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen. 12, 3), und wiederholt diese Verheißung fort und fort in immer bestimmteren Zügen; so wie in Adam alle sterben, so sollen in Abraham alle Völker gesegnet sein und zu dem Vollbringer des Heils geführt werden. Zum erstenmale in der Geschichte der Menschheit finden wir hier, und im Gegensatz zu allem Heidentum, ein bestimmtes weltgeschichtliches Ziel des sittlichen Lebens; nicht der Mensch, sondern Gott in erbarmender Gnade hat es gestellt und in fortlaufenden, stetig sich steigenden Verheißungen besiegelt; und der einzelne ist berufen, an der Erfüllung dieser Verheißung, die nicht ihm als dem einzelnen, sondern der Menschheit gegeben ist, mitzuwirken in dem Sinne, daß dieser Mensch, daß dieses Volk selbst befähigt werde, wirklich teilzunehmen an der Frucht der durch die Gnadenthats vollbrachten Erlösung, der mütterliche Schoß zu werden, der den Heiland tragen und gebären soll. Aber der einzelne tritt in diese sittliche Aufgabe nur ein, wenn er die Verheißung im Glauben annimmt, und nur auf grund dieses Glaubens vermag er den wahren Gehorsam des Wandels zu vollbringen.

Das von aller übrigen Menschheit streng abgesonderte, von der übrigen Menschheit gehaßte, bedrückte, niedergetretene Volk ist so von anfang an in viel höherem Sinne ein weltgeschichtliches geworden als jedes andere vorchristliche Volk. Diejenigen heidnischen Völker, welche handelnd in die Geschichte eintraten und eingriffen, haben nur sich gesucht, nicht die Menschheit; das israelitische Volk, ganz allein auf die Verheißung und auf den Glauben gestellt, ein geistig bereits entwickeltes, zu einem sittlichen Organismus gestaltetes Volk, ehe es noch hatte, wo es sein Haupt hintlegte, welches seine irdische Heimat erst suchte, ein Geistesvolk ohne allen Naturboden, welches seine irdische Heimat nur als ein auf sittliche Bedingungen hin verliehenes Gnadentehn von Gott empfing

(Lev. 25, 23), — dieses Volk war in seiner von Gott selbst gewollten und gebotenen Absonderung von allen heidnischen Völkern, in seinem ihm bis heute so oft zum schweren Vorwurf gemachten „Particularismus“ doch schlechtthin das einzige Volk, welches den wahren „Universalismus“, das Heil der gesamten Menschheit von anfang an als sein höchstes Ziel ins Auge faßte und nichts anderes sein wollte, als vorzubereiten auf diese Bejeligung der Menschheit (Gen. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; Dt. 32, 43; 1 Chr. 16, 23. 28; Jos. 2, 2 ff.; 11. 10 ff.; 25, 6 ff.; 42. 1. 6; 45, 20. 22. 23; 49, 6; 52, 15; 54, 3; 55, 5; 60; 61. 11; 62, 2; 65, 1; 66, 18 ff.; Jer. 4, 2; 16, 19; Am. 9, 11. 12; Hg. 2, 7; Sach. 2, 11; 6, 15; 8, 20 ff.; 14, 16; Mi. 4, 1 ff.; Mal. 1, 11; Ps. 2, 8; 18. 50; 67, 3; 72, 8 ff.; 86, 9. 10; 96, 3. 7. 10; 102. 16; 117. 1.). Die Israeliten hatten daher von anfang an das höchste Interesse für die Geschichte und deren durch die Verheißung sichergestelltes Ziel: die göttlichen Segensverheißungen an die Patriarchen beziehen sich viel weniger auf ihre Person als auf die von ihnen ausgehende Geschichte der Menschheit; der Hebräer ist sich bewußt, daß all sein sittliches Streben dazu mitwirkt, um die unter Gottes Leitung stehende Geschichte zu der von Gott verheißenen Heilsverwirklichung zu führen; an die Stelle des düsteren, tragischen Bewußtseins gerade der höchsten heidnischen Völker tritt hier die volle Zuversicht der dereinstigen Erfüllung des vom Menschen ersehnten, von Gott verheißenen Heiles.

Die Israeliten haben diese hohe weltgeschichtliche Aufgabe und können sie nur haben, weil sie sich von anfang an nicht als ein Naturvolk faßten, sondern als ein Geistesvolk, welches sich seine natürlichen Bedingungen erst durch sittliche Treue errang. Sie nennen sich als Volk Gottes nicht nach ihrer natürlichen Abstammung Hebräer, auch nicht nach Abraham und Isaak, auch nicht nach Jakobs erstem Namen, sondern nach seinem späteren, von Gott ihm gegebenen Namen Israel, den er empfing, nachdem er mit dem Engel gerungen (Gen. 32, 24 ff.). Von Abraham und Isaak stammen auch andere Völker ab, die nicht zum Volke Gottes gehören; nur Jakobs Nachkommen gehören alle dazu. Aber Stammvater des Volkes Gottes ist Jakob nicht in seinem früheren von Eigenwilligkeit und Selbstvertrauen getriebenen, sondern allein in seinem geistlich umgewandelten Leben, nachdem er in heißem Kampfe mit dem ob seiner vielen Sünden und Unlauterkeiten ihm zürnenden Jehova betend und flehend gerungen, in selbstverleugnender Demut alle Selbstgerechtigkeit abgethan, sich Gott allein zu Füßen geworfen und seinem Segen all sein Heil anvertraut. Das Volk Israel soll als geistliches Volk auch einen geistlichen, nicht bloß natürlichen Menschen zum Vater haben, und seine rechte Stellung zu Gott ist das Wort: „ich lasse dich nicht, du segnest mich denn“. Abthun muß die bloße Natürlichkeit, wer diesem geistlichen Gottesvolke angehören will; darauf deutet das Bundeszeichen des Volkes mit Gott, die Beschneidung, hin.

Der Israelit hat in seinem sittlichen Streben das höchste Gut mit sicherer Hoffnung im Auge, nicht für den einzelnen Menschen allein, sondern für die Menschheit. Der aller Sittlichkeit zugrundeliegende Gedanke des höchsten Gutes hat in der alttestamentlichen Geschichte eine sehr deutliche Entwicklung. In Gottes Verheißung erscheint es einerseits als Gnade, andererseits als Lohn für die gläubige Treue, beides durchaus nicht von einander zu trennen oder sich widersprechend. In dem ersten Schöpfungssegne ist, wie wir gesehen, der Gedanke des höchsten Gutes bereits angedeutet; durch die Sünde aber wird

der Segen in Fluch verwandelt, das höchste Gut in weite Ferne gerückt, nur leise angedeutet in der Verheißung des dereinstigen Sieges des Weibesamens über den Schlangensamen (Gen. 3, 15); und fortan ist der Gedanke des höchsten Gutes mit dem des Sieges über das Böse, mit dem der Erlösung verbunden. Und wenn die Menschen, ursprünglich bestimmt, das Erdreich zu besitzen (Gen. 1, 28; Mt. 5, 5), jetzt nur in kleiner Zahl als Glieder des Volkes Gottes nur einen kleinen Raum der Erde zu ihrem Besitz empfangen, so ist auch diese andeutende Vorstufe des Besitzes des höchsten Gutes zugleich mit der Verheißung des Sieges über die die Sünde vertretenden heidnischen Völker verbunden; das höchste Gut ist auch in seinen niedrigsten Vorstufen durch vertrauenden Kampf und Sieg bedingt. In dem Segen über Noah (Gen. 9) wird zunächst die Ausbreitung des Menschengeschlechtes durch Noah und die Herrschaft über die Natur, — jetzt, nach dem Sündenfalle, schon in etwas anderer Weise, — und dann in dem ausdrücklichen Bunde Gottes mit Noah die volle persönliche Gemeinschaft des gläubigen Menschen mit Gott als höchstes Gut angedeutet. Dem Abraham wird die Segensverheißung wesentlich erweitert: Ausbreitung seines Geschlechtes unter Gottes Führung, Gewährung eines irdischen Vaterlandes als Gottes Gabe, Segnung der ganzen Menschheit durch das von ihm ausgehende Volk Gottes. Gott hatte ihn aus seinem natürlichen Vaterlande gerufen; er soll ein anderes, durch gläubige Hingebung an Gott sittlich errungenes aus Gottes Hand empfangen; alles irdische Gut soll auch geistigen Charakter tragen, soll aus geistigem Gut erst erwachsen; auch das natürlichste irdische Gut, die Heimat, soll als Gnadenlohn für den Glauben erlangt werden. Mehrere Jahrhunderte heimatlos auf Erden, soll das Volk Israel erst seine ewige Heimat finden, um dann, durch Gottes Hand erzogen, durch Leiden und Ergebung zu seinem Dienst gereift, eine irdische als Gnadengeschenk zu empfangen; und diese soll ihm ein Vorbild der ewigen Heimat, ein Schatten des höchsten Gutes sein. Schon bei der ersten Verheißung an Abraham leuchtet durch dieses irdische Gut hindurch der Strahl des himmlischen: „in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“; Abraham soll, nicht bloß durch sein Glaubensvorbild, sondern auch wirklich durch sein Geschlecht der Anfang eines Reiches Gottes für die gesamte Menschheit sein; er in diesem Segensreiche und dieses Reich in ihm, das ist für ihn das höchste Gut. Ganz gleiche Verheißung zeitlicher und geistlicher Güter zugleich gibt Gott dem Isaak und dem Jakob (Gen. 26, 3—5; 28, 13—15; vgl. 35, 9—11; 48, 4); Isaaks Segen über seinen Sohn Jakob bezieht sich zwar zunächst nur auf das zeitliche Gut (27, 28, 29; 28, 3, 4), aber doch mit Hindeutung auf das höhere. Zwar wird sehr oft zeitliches Wohlfsein (Gen. 39, 2, 3, 5, 23; Lev. 26, 3 ff.; Dt. 5, 29; 6, 3, 18, 24; 7, 13 ff.; 8, 6 ff.; 11, 9 ff.; 21 ff.; 12, 28; 15, 4—6, 10; 28, 1 ff.; vgl. Ps. 81, 14, 15), bleiben im Lande und langes Leben (Ex. 20, 12; 23, 26; Dt. 4, 40; 5, 33; 6, 2; 30, 2 ff.; 32, 47), allerdings nicht bloß auf den einzelnen, sondern auch auf das Volk sich beziehend, als göttlicher Segen für fromme Treue, als hohes Gut und Ziel hingestellt; aber schon bei dem eigentlichen Bundesschlusse Gottes mit dem Volke am Sinai erscheint das höchste Gut als ein geistliches: „werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern, und sollt mir ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk sein“ (Ex. 19, 5, 6); der höchste Segen ist Gottes Friede (Num. 6, 26; Ps. 29, 11), Gottes Liebe, Barmherzigkeit und sein Bund mit

den Menschen (Dt. 7, 9. 12. 13; 13, 17. 18), also daß sie „leben mögen“ (Dt. 5, 33), und Gott ihre „Gerechtigkeit“ sei (6, 25); und in dem ersten Gebote: „ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ (Ex. 20, 2. 3) wird die objective Seite des höchsten Gutes bestimmt ausgedrückt; alles, was außer Gott als höchstes Gut betrachtet würde, ist nichtiger Sätze; die Verwerfung des Gnadenbundes wirkt darum eine „ewige Verwerfung“ (1 Chr. 28, 9).

Bei dieser hohen, geistigen Erfassung des höchsten Gutes tritt uns als höchst überraschend die Tatsache entgegen, daß der Gedanke eines Lebens nach dem Tode nicht in Beziehung gesetzt wird zu dem sittlichen Leben, nicht als Beweggrund, nicht als Seite des höchsten Gutes erfasst wird, eine Erscheinung, die um so auffallender ist, wenn man bedenkt, daß Israel vier Jahrhunderte in Aegypten lebte, und Moses in der Weisheit dieses Landes erzogen wurde, wo gerade der Gedanke der Unsterblichkeit der das ganze sittliche und religiöse Leben beherrschende war, und daß dieser Gedanke selbst auch ganz unzweifelhaft im Volke Israel anerkannt war (Gen. 5, 24; 15, 15; 25, 8; 37, 35; 49, 26. 29. 33; Dt. 31, 16; 32, 50; 1 Sam. 28; Hi. 26, 5; 2 Kön. 2; Ps. 16, 10; 49, 16; Spr. 15, 24), wie es auch an sich selbst anzunehmen ist, daß ein auf die Persönlichkeit so hohen Wert legendes Volk diesen fast im ganzen Heidentum anerkannten Gedanken nicht abweisen konnte. Dieses augenscheinlich absichtliche zurückstellen des Gedankens der Unsterblichkeit für das sittliche Leben erklärt sich aus der göttlichen Heilsführung des Volkes. 1) Das Volk Israel ist ein weltgeschichtliches wie kein anderes vorchristliches Volk; auf das dereinstige Heil des Menschengeschlechts als höchstes Ziel hin ist alles hoffen und streben des Volkes gerichtet; der anfangs blässere, dann immer bestimmter hervortretende messianische Gedanke drängt das Interesse an dem künftigen Leben des einzelnen Menschen zurück. Alle Hoffnung hat das höchste Gut, das wahre Heil im Auge, dieses ist aber auch für den frommen Israeliten nur durch die dereinstige, in weltgeschichtlicher Gottesstat sich vollbringende Erlösung verwirklicht; erst mußte der Erlöser aus Davids Stamme erschienen sein, ehe das Leben nach dem Tode für den Frommen wirklichen Wert haben, höchstes Gut sein konnte; vor dieser Zeit war dieses Leben nicht bloß für das Bewußtsein, sondern auch an sich ein umdüstertes, noch kein wahrhaft seliges im Schauen Gottes (Ps. 6, 6; 49, 16 ff.; 88, 11—13; 115, 17; Jes. 38, 18; Koh. 9, 10; vgl. Sir. 14, 16; 17, 22 (gr. 27) ff.; 41, 1 ff.). Wie Abraham sich freute, daß er des Herrn Tag sehen sollte (Joh. 8, 56), so sehnte auch Abrahams Same sich nach diesem Tage, von welchem an auch erst das Leben nach dem Tode ein wahrhaft seliges sein konnte. Die Frommen des alten Bundes lebten nicht dahin als solche, die keine Hoffnung haben, aber ihre Hoffnung war zuerst eine geschichtliche, auf die Erfüllung der Verheißung in der Geschichte gerichtete (Ps. 102, 29), und war dann erst auf grund dieser Erfüllung auf die überirdische Heimat gerichtet. — 2) Ist für den erlösten Christen der Gedanke des künftigen Lebens ein hochwichtiger Bestandtheil auch seines sittlichen Bewußtseins, so liegt in demselben für den noch nicht wahrhaft wiedergeborenen Menschen doch auch eine große Gefahr, die Gefahr selbstsüchtiger Lohnsucht, engherziger Abschließung des sittlichen Strebens nur auf das eigne Wohl statt auf das Heil der Menschheit. Waren die Frommen des alten Bundes auch vieler Gnadengaben theilhaftig, also daß sie nicht als bloß natürliche Menschen betrachtet werden können, so

waren sie doch auch noch nicht geistlich wiedergeborene; und grade bei der zur Vorbereitung auf die Erlösung notwendigen Forderung des strengen Gehorsams gegen das äußerlich gegebene Gesetz lag für sie jene Gefahr um so näher, das künftige Heil als Lohn für die guten Werke zu betrachten, wie dies auch die Tatsache des Pharisäertums bekundete. Vor solcher Gefahr bewarte Gott die Hebräer, indem er ihnen zwar einen Gnadenlohn für ihre Treue versieß, aber als solchen einerseits solche Güter hinstellte, welche für den Frommen augenscheinlich nicht das höchste Gut sein konnten, andererseits die Erfüllung der göttlichen Verheißungen innerhalb der Geschichte, die Erlösung, also daß sie innwerden mußten, daß das höchste Gut nicht das Verdienst ihrer Werke, sondern die Frucht einer künftigen göttlichen Gnadentat sei. (33)

Obwol das Gesetz wesentlich auch die Aufgabe hatte, das Bewußtsein von dem Widerstreit des sündlichen Wesens des Menschen mit dem heiligen Willen Gottes zu wecken, das volle Bewußtsein von der sündlichen Entartung der menschlichen Natur also erst eine zu erringende Aufgabe war, so ist doch dieses Bewußtsein von anfang an sehr lebendig, wie wir später sehen werden, und es ist wol zu beachten, daß trotz der hohen Verehrung, welche die Israeliten für ihre Urväter und Männer Gottes hatten, sie doch fern davon waren, in ihnen sittliche Ideale zu erblicken. Es werden wol fromme und gerechte Männer erwähnt, wie Henoch, Noah, und Abrahams Glaubenstreue leuchtet vorbildlich bis in den neuen Bund, nirgends aber erscheinen sie als wirkliche, heilige Vorbilder der Sittlichkeit, (auch nicht in Gen. 26. 4. 5; 2 Chr. 7, 17; Mal. 2, 15); die geschichtlichen Urkunden berichten vielmehr auch von den am meisten gefeierten Männern vielfache Sünden, die auch den Israeliten zweifellos als solche galten; so von Abraham (Gen. 12, 11 ff.; 20, 2 ff.); von Jakob (27, 14 ff.; 31, 20), von Ruben, Simeon und Levi (34, 14 ff.; 35, 22; 49, 4 ff.) und den andern Söhnen Jakobs (c. 37); von Juda, dem Urvater der Könige, wird fast nur schlimmes erzählt; ja er erzeugt den Perez, von welchem David, also auch der Messias abstammen sollte, in unbewußter Mutschande und bewußter Hurerei (c. 38); Mose erschlägt den Aegyptier und begräbt ihn heimlich, und dies wurde auch bestimmt als Verbrechen betrachtet (Ex. 2, 11 ff.); er widersteht zaghaft dem göttlichen Rufe (Ex. 3 u. 4) und wird später an seinem Glauben irre, und darum auch ausgeschlossen von dem Lande der Verheißung (Num. 20, 7 ff.; Dt. 32, 49 ff.); und was ihm gesagt wird, das gilt in anderem Sinne von allen Frommen des alten Bundes: „du sollst das Land sehen, aber nicht hineinkommen“; und David und Salomo mögen durch hohen Glaubensmut und Weisheit hervorleuchten, sittlich reine Vorbilder waren sie auch den Israeliten nicht; sie hatten nur einen Knecht Gottes lauter und rein und heilig, das war der ersuchte Gesalbte des Herrn. So hielten sich auch die Frommen des alten Bundes fern von aller Selbstverherrlichung und streben nach einem höheren Ziele. Die unfrome Selbstgerechtigkeit und Werkheiligkeit des späteren Pharisäertums ist dem Geiste des alten Bundes vollständig zuwider; denn das Gesetz fordert durchaus nicht bloß das äußerliche Werk, sondern vor allem und wesentlich auch die sittlich-fromme Gesinnung, trägt im Gegensatz zu der späteren jüdischen Ausartung der Gesetzhlichkeit durchaus den Charakter der Innerlichkeit. Grundlage und Wesen aller Sittlichkeit ist die Forderung, daß der Mensch „Gott liebe von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von allem Vermögen“ (Dt. 6, 5; 10, 12; 13, 3), er soll das göttliche Gebot „zu Herzen nehmen“ und es „halten von ganzem

Herzen und von ganzer Seele“ (Dt. 5, 29; 6, 6; 11, 13. 18 ff.; 26, 16; 30, 2; Jos. 22, 5); Gott will nicht bloß die äußerlichen Werke, er will unser Herz (1 Chr. 22 (23), 19; Spr. 23, 26); der Fromme erfüllt nicht bloß das Gesetz, sondern er „hat Lust zum Gesetze des Herrn“ (Ps. 1, 2; 112, 1; 119, 24. 35. 70; Hi. 22, 22. 26; Dt. 28, 47); und aller Gehorsam ist nichts als freudiger Liebesdank für Gottes Gnadenführungen (Ex. 20, 2 ff.; Dt. 4 u. 5; 6, 20 ff.; 8, 3 ff.; 10, 19 ff.; 11, 1; 15, 15; 16, 12; 29, 2 ff.; Jos. 23, 3 ff.; 24, 2 ff.; 1 Sam. 12, 6 ff.; 24; 1 Chr. 29 (30), 9 u. a.); darum ist auch nicht bloß die sündliche That, sondern ganz ebenso auch die Lust zum Bösen sündlich und verdamlich (Ex. 20, 17; Spr. 6, 25).

Die alttestamentliche Sittlichkeit hat wesentlich einen vorbereitenden Charakter, weist auf eine höhere, erst zu erringende sittliche Wirklichkeit hin; daher trägt sie zum theil den Ausdruck des Symbolischen, durch äußerliche Zeichen dasjenige bezeichnend, dessen volle Verwirklichung erst in der Zeit der vollbrachten Erlösung möglich war, und dadurch die sittliche Aufgabe der Heilsgeschichte, die sie jetzt noch nicht vollständig zu lösen vermochte, dem Volke beständig vor Augen stellend. Um das sittliche Bewußtsein von dem Gegensatze des göttlichen Willens gegen das nun zum natürlichen gewordene sündliche Wesen des wirklichen Menschen stets wach zu erhalten und zu schärfen, wird der Gegensatz des Reinen und Unreinen scharf durchgeführt, nicht bloß auf dem Gebiete des rein Geistigen und Sittlichen, sondern auch auf dem das Sittliche nur sinnbildlich andeutenden Gebiete der Natur. Der Mensch soll in freiem Gehorsam unterscheiden und wälen lernen zwischen Göttlichem und Widergöttlichem, nicht nach seinen natürlichen Neigungen und Empfindungen, nicht nach bloß verständiger Beobachtung und Betrachtung der Dinge, sondern allein nach dem ins einzelne hinein genau bestimmenden positiven, göttlichen Gebot. Ihn, dem noch nicht wirklich erlöseten und geheiligten, sondern noch in den Banden der natürlichen Sündhaftigkeit befangenen und gehemten, erscheint das Gesetz, und soll erscheinen als ein äußerlich geoffenbartes, seinem natürlichen Wesen fremdes, für welches in seinem Innern nichts anflingt als die liebende Bereitwilligkeit zum unbedingten Gehorsam. Erziehende Gehorsamsübung ist der wesentliche Zweck vieler positiven Gesetze, die darum dem wahrhaft freigewordenen und erlöseten als ein Noth erscheinen müssen, während sie dem erst nach Freiheit ringenden eine heilsame Zucht sind.

Die alttestamentliche Sittlichkeit stellt nicht bloß dem einzelnen Menschen eine sittliche Aufgabe, sie faßt von anfang an auch die sittliche Gemeinschaft ins Auge. Sie erkennt die sittliche Bedeutung der Familie tiefer als alle heidnische Sittenlehre; die Ehrfurcht vor den Eltern auf religiöse Grundlagen zurückführend, wart sie zugleich das sittliche Recht der Kinder den sündlichen Eltern gegenüber; und wenn sie die Ehe noch nicht auf die Höhe christlicher Auffassung zu erheben vermag, weil nur der geistlich wahrhaft wiedergeborene ihre ganze Bedeutung zu würdigen und zu erfüllen vermag (Mt. 5, 31. 32; 19, 8), so gibt sie ihr doch die wahrhaft religiöse und sittliche Grundlage. Die Sklaverei verwandelt sie für die Volksgenossen in ein sehr mildes Dienstverhältnis, und schützt die andern Völkern angehörigen durch äußerst menschliche Anordnungen vor willkürlicher und harter Bedrückung. Die Unterschiede in der Menschheit sind nicht mehr natürliche, sondern geistlich-sittliche; selbst ausländische Sklaven nehmen an dem Gottesdienst und den Segnungen des Volkes

Gottes theil. Die sittliche Gestaltung der Gesellschaft zum Staate erfasst das alte Testament sofort in ihrer höchsten geistigen Bedeutung als Einheit von Kirche und Staat, als Theokratie, in welcher alles sittliche Gesamtleben des Volkes auf religiöser Grundlage ruht, in welcher Jehova allein König, und die von ihm ausdrücklich berufenen und erleuchteten Propheten die Organe seines Willens sind, denen das Volk in gläubig freudigem Gehorsam sich unterwirft. Aber auch hier wie bei der Ehe gibt Gott nur die unzweideutige Idee, läßt aber um der Herzen Härte willen eine andere, den sündlichen Zuständen des Volkes mehr entsprechende, rein menschliche Staatseinrichtung eines irdischen Königtums zu, die volle Durchführung jenes höheren Gedankens der Zukunft vorbehaltend. Aber auch dieses irdische Königtum soll ein Abbild des göttlichen Königtums sein, und die Könige sollen dem heiligen Willen Gottes treu dienen als Könige „nach dem Herzen Gottes“; das alte Testament kennt weder despotische noch demokratische Willkürherrschaft als sittlich zulässig. Von allem diesem werden wir später noch reden.

Da die alttestamentliche Heilsgeschichte wesentlich eine Erziehung zu der geschichtlichen Vollbringung der Heilstat darstellt, so liegt es auf der Hand, daß diese Erziehung selbst eine geschichtlich fortschreitende sein, daß also die alttestamentliche Sittenlehre selbst eine geschichtliche Entwicklung haben müsse. Dieser bisher noch sehr ungenügend behandelte Theil der biblischen Theologie läßt sich aber nicht in so kurzen Zügen abmachen, als es zu unserer geschichtlichen Einleitung notwendig ist; wir bemerken daher hier nur, 1) daß das wesentliche der sittlichen Auffassung, um welches es sich hier allein handelt, im Gegensatz zur heidnischen und im Unterschiede von der christlichen, durch alle Schriften des alten Testaments dasselbe ist; 2) daß die prophetische Heilsgeschichte sich eng an die gesetzgebende anschließt, insofern Moses selbst der größte der Propheten war. Die Propheten im engeren Sinne haben nicht eine wesentlich neue sittliche Offenbarung gegeben, legen vielmehr überall die Mosaische zu grunde, weisen einerseits auf sie mahnend und die Untreue des Volkes gegen sie rügend hin, andrerseits aber weisen sie immer bestimmter auf das Ziel dieser sittlichen Entwicklung des Volkes Israel hin, auf die weltgeschichtliche Bestimmung desselben, und suchen vor allem die in jeder strenger ausgestalteten Gesetzgebung liegende Gefahr der Wertheiligkeit und Selbstgenügsamkeit, des sichverschließens des einzelnen sittlichen Subjectes in seine besondere Entwicklung und die Gefahr der Veräußerlichung der Gesetzeswerke, wie sie später im Pharisaertum auftrat, abzuwehren; sie bringen auf die innerliche Reinheit, die der Gesinnung, und bringen im Gegensatz zu der Sittlichkeit der einzelnen Person die höhere, allgemeine sittliche Aufgabe der Gesamtheit, des Volkes Gottes, zu immer klarerem Bewußtsein. Wie die frühere Sittenlehre mehr den Charakter der Gesetzes- und Pflichtenlehre hat, so hat die prophetische mehr den Charakter der Güterlehre. (34) — Die Sprüche Salomos geben im Unterschiede von den Mosaischen Gesetzen, die als unmittelbare Gottesoffenbarung auftreten, überwiegend Regeln der praktischen Lebensweisheit und Lebensklugheit, geschöpft aus der reifen Lebenserfahrung eines trotz mancher Abirrungen doch in wahrer Gottesfurcht erstarkten und bewährten frommen Herzens; sie wenden sich daher weniger an den gläubigen Gehorsam unter einen ausdrücklichen göttlichen Befehl, als vielmehr an die einem frommen Gottesbewußtsein natürliche und von selbst sich ergebende freie Zustimmung; sie wollen nicht den sittlich noch unminnigen Geist durch ein Gesetzesjoch erziehen, sondern den schon in Gott

lebenden in seinem sittlichen Bewußtsein läutern, reifen und kräftigen; sie sind nicht die streng fordernde Stimme eines Propheten, sondern das Zeugnis eines Predigers; es spricht nicht Jehova unmittelbar, sondern der fromme Knecht Gottes zu den Bräutern. Bei Moses ist überall von Gehorsam die Rede, bei Salomo fort und fort von der Weisheit, die bei Moses kaum erwähnt wird, weil die Zucht des Gesetzes eben erst vorausgehen mußte, ehe die freie Innerlichkeit der Weisheit wirklich werden konnte. In diesem hervortreten des Gedankens der Weisheit zeigt sich der Fortschritt des sittlichen Bewußtseins aus dem mehr kindlichen Zustande der Unterwerfung unter ein gegenständliches Gesetz zu der reiferen Männlichkeit der freieren Selbstbestimmung auf grund eigener sittlichen Erkenntnis. Die Weisheit ist da durchaus nicht bloße Weltklugheit, sondern „die Furcht des Herrn“ ist der Weisheit Anfang und Wesen (1, 7), und volles, inniges Gottvertrauen ihre Kraft (3, 5; c. 16), Seelenruhe und Gottes Wohlgefallen ihre Frucht (3, 12. 18. 22 ff.; 8, 17. 35; 15, 24; c. 28), und darum ist sie für den einzelnen Menschen das höchste Gut (3, 13 ff.). Diese Weisheit ist von der „großherzigen“ (S. 78. 94) der Griechen weit entfernt, sie weiß vor allem von der Sünde des natürlichen Herzens, fordert Wachsamkeit auf das eigene Herz (4, 23), und Demut vor Gott und Menschen (3, 34; 11, 2; 16, 18; 18, 12; 27, 2; 29, 23). Ist in den Salomonischen Sprüchen eine offenbare Fortentwicklung der Mosaischen Gesetzlichkeit zur persönlichen Freiheit des frommen Weisen, so ist auch nicht zu verkennen, daß in ihrem Standpunkte im Unterschiede von dem Mosaischen auch die Gefahr liegt, das subjective Ermessen des einzelnen Menschen zu einer unberechtigten Höhe zu steigern, und der wahren Herzensdemut, entspringen aus dem Bewußtsein des eigenen Gegensatzes gegen das Gesetz, hinderlich in den Weg zu treten. Es ist nicht außer acht zu lassen, daß das christliche Bewußtsein der Apostel viel weniger Veranlassung fand, sich auf die Weisheit der Menschen zu berufen; sie reden viel lieber von dem selbstverleugnenden, demütig liebenden Glauben. — Der Prediger Salomos, hinweisend auf die trostlose Erfahrung eines eine zeitlang in Weltgenuß sich versenkenden Herzens, zerstört gründlich die irdische Weltlust und den Wahn, in dem Endlichen ein wahres Gut zu finden; „alles ist eitel“, diese verneinende Erkenntnis bereitet vor auf die Hinwendung zu dem wahren, dem höchsten Gut, welches nur leise angedeutet (12, 7. 13), nicht ausgeführt ist; die beim ersten Anblick weitgreifende, fast gänzlich auf Befriedigung verzichtende Skepsis hat eine sehr tiefe erziehende Weisheit zum Hintergrunde. (35)

Darin, daß das sittliche nicht aus dem natürlichen Gewissen des Menschen geschöpft wird, weil dieses nicht mehr der reine Ausdruck des ursprünglichen Gottesbewußtseins ist, daß vielmehr der geschichtlich geoffenbarte Gotteswille die ausschließliche Quelle des sittlichen Gebotes ist, liegt ein wesentlicher Grund, weshalb die hebräische Sittenlehre sich zu keiner Philosophie ausgebildet hat; schon der Gedanke einer solchen widerspricht den Grundvoraussetzungen des alttestamentlichen Bewußtseins. Die Zeit war noch nicht da, wo das Gewissen und die menschliche Erkenntnis überhaupt freigeworden war, die Wahrheit auch aus sich selbst zu finden. Für jetzt galt es nur, gläubig zu gehorchen, nicht frei philosophisch zu schaffen.

§. 28.

Die alttestamentlichen Apokryphen,*) von dem Feuer des prophetischen Geistes verlassen, zum theil von fremdartigen, philosophischen Einflüssen berührt, beschäftigen sich überwiegend mit Moral. Das sittliche Gesetz, im alttestamentlichen Kanon ein wesentliches Glied der ersiehenden göttlichen Gesamt offenbarung, wird mehr losgelöst von dem weltgeschichtlichen Ziele der Theokratie für sich betrachtet, und vertrocknet dadurch zu einer bloß individuellen, nüchtern-verständigen Moral. — Im Talmud zeigt sich das entgeistete, in seine Atome zersetzte Gesetz in voller, unlebendiger Außerlichkeit.

Die sittlichen Gedanken der Apokryphen zeigen deutlich einiges zurücktreten des Bewußtseins der Heilsgeschichte, sowol ihrer Voraussetzung, des Sündenfalls und seiner Wirkungen, als auch ihres Wesens im alten Bunde, als auch des geschichtlichen Zieles derselben, der einstigen Erlösungstat durch Christum. Mit dem verblaffen dieses Gedankens geht naturgemäß hand in hand ein sichtliches hervortreten einer gewissen Wertheiligkeit in weise heidnischer Moralisten, (vgl. Sir. 3, 16. 17 (14. 15.) 33 (30.); 29, 15—17 (12. 13); 17, 18 (22) ff.), ein einseitiges lobpreisen der Weisheit und der Gerechtigkeit ohne Berührung der Frage, ob denn solche Weise und Gerechte zu finden seien, vielfach ein stolzes sich einhüllen in die eigene Weisheit und Tugend mit großem und verächtlichem Hinblick auf die unweise und ungerechte Menge, ein gewisser kaltverständiger, selbstgefälliger Ton, besonders bei Sirach, ein mißtrauisches, nur über andere, nicht über sich klagendes, fast engherziges zurückhalten von wahrer Liebesgemeinschaft (vgl. Sir. 11, 30, (29) ff.; 12; 13; 25, 10 (7); 30, 6; 33, 25, ff.), ein eifriges warnen vor der Bosheit und Falschheit der andern, statt der Warnung vor der Bosheit und Falschheit des eigenen Herzens; man vermißt oft die rechte Demut des sich selbst recht kennenden Gewissens; und die Erlangung individueller Glückseligkeit wird als Beweggrund für die Tugend oft allzueinseitig hervorgehoben, so daß die Sittenlehre bisweilen den Anstrich bloßer Nützlickeitslehre erhält (vgl. Sir. 14, 14 ff.). — Das Buch der Weisheit, alexandrinisch-platonische Einflüsse bekundend, — daher auch die vier griechischen Tugenden (8, 7) — hält sich von wertheiliger Ruhmredigkeit nicht fern (z. B. c. 7 und 8), und obgleich es die sündliche Entartung und Schwäche aller Menschen anerkennt (c. 9.; 12, 10 ff.; 13, 1 ff.; 2, 24), bringt es sie doch mit fremdartigen Theorien in Verbindung (8, 19. 20; 9, 15; Präexistenz der Seele und dualistisches Verhältnis des Leibes als wesentlicher Hemmung der Seele). (36) — Das Buch Sirach bekundet zwar neben hoher Frömmigkeit eine reiche praktische Lebenserfahrung, und ist, obgleich es dem Rationalismus das wertvollste Buch des alten Testaments ist, von rationalistischer Blätheit noch weit entfernt (vgl. 25, 32 (24); 40, 15. 16; 41, 8 (5) ff.; 8, 6 (5)), aber es zeigt allerdings andererseits auch einen Mangel an Tiefe der Erkenntnis der Sündhaftigkeit und der Erlösungsbedürftig-

*) Vergl. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu I, 358; Cramer, Moral der Apokr. 1814; (auch in Keil u. Tschirner's Analecten 1814; II, 1. 2.); nur als Stoffsammlung brauchbar; Rabiger, Ethica libr. apocr. 1838; Keert, die Apokr. d. N. T. 1852, etwas einseitig; vergl. Hengstenberg, für Beibehaltung d. Apokr. —

feit (vgl. 15, 15—17; 32, 27 (gr. 35, 23); 37, 17 (13); 51, 18 (13) ff., u. d. vor. St.), setzt oft äußerliche, engherzige Klugheitsregeln eines misstrauischen Verstandes an die Stelle höherer sittlicher Ideen, (z. B. 8, 1 ff.; 42, 6, 7,) und weist, im Unterschiede vom Buch der Weisheit, auf kein überirdisches Ziel der Sittlichkeit in einem jenseitigen Leben; es kann zwar dem geistlich wiedergeborenen viel sittliche Lebensweisheit und kluge, züchterne Vorsicht lehren, aber den natürlichen Menschen nicht zur Selbsterkenntnis und Demut führen. Von christlicher Sittenlehre ist dieses Buch noch weit entfernt; das Wesen der Liebe ist ihm fremd. Das Buch Judith gibt erzählend eine höchst bedenkliche Moral (9, 2 ff.; vgl. Gen. 34; 49, 5—7).

Begimmt bei Sirach bereits der kräftig treibende Baum alttestamentlicher Sittenlehre zu vertrocknen, so zeigt uns der Talmud (2—6. Jahrh. n. Chr.) den abgestorbenen, morichen oder versteinerten Stamm.*) Vom Geiste des Glaubens und der Hoffnung verlassen, erstarrte den ihrem Erlöser ungetreuen Juden auch die Liebe; und menschliche Weisheit machte das durch den hoffenden Glauben leichter zu tragende Gesetz zu einem die sittliche Freiheit ungeistig knechtenden Joch. Der um der Erziehung willen notwendige streng objektive Charakter des alttestamentlichen Gesetzes hatte seine lebendige Ergänzung in dem Hoffnungsglauben. Dieser wird im Talmud zu einem trügerischen und zweifelhaften und tritt fast ganz hinter die Gesetzeslehre zurück, und das starre, ideenlose Gesetz durch menschliche Aus- und Einlegungskünste tausendfach vervielfältiget, nimt auch die kleinlichsten und äußerlichsten Handlungen in streng regelnde Bevormundung. Der Mensch handelt garnicht mehr von innen heraus, denn der innere Lebensquell ist ihm versiegt, sondern nach dem in alle Andern des menschlichen Lebens sich verästelnden äußeren Gesetze. — Der Talmud enthält neben dem meist dem alten Testament entnommenen geistigeren Gehalt eine beispiellos kleinliche bis ins spielende und alberne sinkende Casuistik, wie sie eben nur auf diesem Boden möglich war, den ausgebildeten Pharisäismus. Die Autorität der Schriftgelehrten tritt für den Juden an die Stelle des sittlichen Gewissens; dem streng an dem Gesetze haltenden wird die Ueberfülle der Vorschriften zu einem die wahre Sittlichkeit erstickenden Joch, dem schlaueren werden die vielfachen Widersprüche derselben zu unredlicher Erleichterung der Pflicht. —

Num. Der in die Geschichte des religiösen und sittlichen Geistes nicht als ein lebendiges, organisches Glied eingreifende, sondern sie tumultuarisch durchbrechende Islam, der als ein Versuch des Heidentums zu betrachten ist, sich unter äußerlich monothetischer Gestalt gegen das Christentum aufrecht zu erhalten und das ganze, ungebrochene Wesen des natürlichen Menschen gegen den Geist der geistlichen Wiedergeburt zu panzern, hat zwar auch eine besondere Sittenlehre erzeugt, die aber so wenig eigenthümliche Gedankentiefe hat, daß wir dieselbe hier nur anzudeuten brauchen.***) Die Sittenlehre des Islam trägt den Charakter einer nur verständig und roh aufgefaßten Gerechtigkeitslehre; Gewissenhaftigkeit im Bereiche der gesellschaftlichen Beziehungen, Treue in Ueber-

*) Mišnah überl. v. Nabe, 760 ff. 6 B. — Talmud Babli, babylon. T., v. Pinner, 1842. Schulchan Aruch, v. Löwe, 1836, 4 B.; Jassiel, d. mosaisch-rabbin. Tugend- und Pflichtenl. 2 Aufl. 1862. — (37) — **) Imm. Berger, über d. Moral des Koran, in Staudlin's Beitr. zur Phil. V, 250 (1799), flach. — Weil, Moham-med, 1843. — Sprenger, Leben u. Lehre des Moh. 1862, Bd. 1 u. 2. — (38)

zeugung und Wort und die Beziehung alles Thuns auf Gott sind ihre Glanzseiten, aber es fehlt die Tiefe des Gemüthes, die Erfassung des Sittlichen in der Liebe. Das höchste Gut ist die in sehr äußerlicher, stark sinnlicher Weise erfaßte Glückseligkeit des einzelnen. Die Macht der Sünde ist nicht erkannt; das Böse ist nur individuell, nicht geschichtliche Macht; darum bedarf es keiner Erlösung, nur eigener Werke auf grund prophetischer Belehrung; Mohamed ist nur Lehrer, nicht Versöhner. Gott und Mensch bleiben einander durchaus äußerlich und von einander geschieden; Gott, ebenso individuell gefaßt wie der Mensch, tritt in keine wirkliche Gemeinschaft mit demselben; und der sittliche Mensch handelt nicht aus solcher Gottesgemeinschaft heraus, sondern nur als Einzelwesen. Die ideelle Grundlage des Sittlichen ist der Glaube an Gott und seinen Propheten; das sittliche Leben selbst, ganz überwiegend in die äußerlichen Werke gesetzt, ist nicht des empfangenen Heiles Frucht, sondern Mittel zur Erlangung desselben; die frommen Werke, vor allem Gebet, Fasten, Almosen, Wallfahrt nach Mekka, wirken unmittelbar das Heil. Der Mensch hat von Gott nichts zu empfangen als das Wort, und für Gott nichts zu thun als gute Werke; von innerer Heiligung ist nicht die Rede; es handelt sich nur darum, die an sich gute Natur des Menschen in Werken sich bekunden zu lassen; kein innerer Kampf für das wahre Leben, kein Bußkampf gegen eine innerliche Sündhaftigkeit, statt wahrer Demut stolze Werkgerechtigkeit. Den natürlichen Neigungen des Menschen wird darum wenig versagt, nur, aus nicht genügenden Gründen, der Genuß des Weins und des Schweinefleisches, des Blutes und des Erstickten und die Glücksspiele. Der bloß individuelle Charakter der Sittlichkeit bekundet sich besonders in der niedrigen Erfassung der Ehe, in welcher ausdrücklich die Vielweiberei gestattet, das Weib auf sehr niedrige Stufe gestellt und die Ehescheidung in das ungehemmte Belieben des Mannes gestellt ist; daher eine sehr oberflächliche Auffassung der Familie überhaupt; das sittliche Gemeinwesen wird durchweg in sehr roher Weise gefaßt. Jedenfalls ist diese Sittenlehre kein Fortschritt der Menschheit, sondern ein schuldvoller Rückschritt hinter das bereits errungene.

C. Die christliche Sittenlehre.

§. 29.

Im Christentum allein ist die Sittlichkeit und die Sittenlehre zu ihrer Vollendung befähigt, jene in der Person Christi selbst vollendet, diese in der Geistesarbeit der Kirche in fortwährendem Ringen nach Vollendung begriffen. — Der subjective und der objective Grund der Sittlichkeit ist im Christentum in voller Gediegenheit gegeben. Einerseits ist das sittliche Subject zum vollen Bewußtsein von der Sünde, ihrer allgemeinen Macht, ihrer geschichtlichen Bedeutung und Wirksamkeit und ihrer Schuld gelangt, andererseits ist es durch die Erlösung freigeworden von der Knechtschaft unter die Sünde und zur sittlichen Freiheit wieder hindurchgedrungen, hat die Möglichkeit wiedererlangt, die sittliche Aufgabe zu vollbringen. Der objective Grund des Sittlichen, Gott, ist einerseits dem Menschen nun erst vollkommen, persönlich

und geschichtlich offenbargeworden, und sein Wille nicht bloß in lauterer Klarheit bekundet durch das Wort und durch die geschichtliche Erscheinung des Erlösers selbst, sondern auch kraft des den Erlöseten mitgetheilten heiligen Gottesgeistes in ihre Herzen geschrieben; andrerseits ist dieser Gott nicht mehr im gespannten Gegensatz gegen den durch die Sünde ihm entfremdeten Menschen, sondern ist in Christo versöhnt mit ihm und als der gnädig liebende Vater ihm gegenwärtig und mit ihm in steter, heiligender und stärkender Lebensgemeinschaft.

Das Ziel der Sittlichkeit ist ein anderes geworden, und aus der Hoffnung zur stetig steigenden Wirklichkeit geworden. Die Gotteskindschaft ist nicht erst an das ferne Ende der sittlichen Laufbahn gestellt, sondern ist von Anfang an schon da; der Christ strebt nicht bloß in sittlichem Ringen nach ihr hin, sondern lebt und handelt in ihr und aus ihr heraus; er kann gar nicht sittlich leben und handeln, wenn er nicht Gottes Kind schon ist; er hat sein Ziel von Anfang an schon als selige Wirklichkeit, und sein ferneres Ziel ist für ihn selbst die Treue in dieser Gotteskindschaft, die Vertiefung in dieselbe, die Befestigung und Klärung derselben durch immer größere Ueberwindung des an dem Christen noch haftenden sündlichen Wesens, des Weisens des „Fleisches“, welches da gelüstet wider den Geist; für die Menschheit aber verwirklicht sich das sittliche Ziel von anfang an in immer steigender Fülle, indem alle Schranken der Völkerscheidungen fallen, und das Wort des Lebens in den Gottesfürchtigen aus allerlei Volk Gestalt gewinnt als das zur vollen geschichtlichen Wirklichkeit werdende Reich Gottes in der einen allgemeinen christlichen Kirche.

Das Wesen der Sittlichkeit ist aus dem Gehorsam eines treuen Knechtes in die liebende, hingebende Freiheit der Kinder Gottes übergegangen. Der Mensch hat das Gebot nicht mehr als ein bloß äußerliches, rein gegenständliches, seinem subjectiven Wesen fremdes, sondern als ein innerliches, in ihm selbst wohnendes, zu seinem persönlichen Eigentum gewordenes, also auch nicht mehr wie ein Joch, eine Last, sondern wie eine lebendige, mit der Persönlichkeit eingewordene innere Kraft. Der Mensch lebt und handelt nicht mehr als bloßes Einzelsubject, sondern in der vollen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und in ihm mit Gott, kraft der Glaubensliebe einerseits und der Geistesgabe andrerseits; — „ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“. Die sittliche Idee ist nicht ein bloßes geoffenbartes Wort, sondern der menschengewordene Gottessohn, der persönliche Erlöser selbst, nicht bloß in seiner in alle Wahrheit führenden Lehre, nicht bloß in seinem in alle Wahrheit führenden Geiste, sondern in seiner Person selbst, sowol als das geschichtliche reine Vorbild alles Heiligen, als auch als der, der bei

uns ist alle Tage bis an der Welt Ende. — Die Liebe zu dem in der Erlösung als die höchste Liebe bekundeten Gott ist des sittlichen Lebens Beweggrund, Wesen und Kraft; es ist ein Leben der heiligen Gemeinschaft in jeder Beziehung, ein Leben in und mit Gott, ein Leben mit den Kindern Gottes und in der Gemeinschaft der Erlösten. — Die Sittlichkeit der Hoffnung ist übergegangen in eine Sittlichkeit des freudigen Siegesbewußtseins, ist mehr eine Bekundung des schon errungenen, aus Gnaden erlangten höchsten Gutes, als ein bloß sehnüchtliges Streben darnach. Das ideale Ziel der Sittlichkeit ist kein irgendwie zweifelhaftes, sondern ein schlechthin sichergestelltes. Ist das Grundgefühl des heidnischen Tugendweisen das des stolzen Selbstbewußtseins eigenen Verdienstes, so ist das Grundgefühl des Christen das Gefühl der für die Gnade dankbaren, liebenden Demut; ist die Grundtugend der Griechen die selbstherrungene Weisheit, so ist die Grundtugend christlicher Sittlichkeit der kindliche Glaube an Gottes liebende Offenbarung in Wort und geschichtlicher That.

Es bedarf hier keiner weiteren Ausführung und Begründung; es handelt sich nur um den Grundcharakter der christlichen Sittenlehre im Gegensatz zur heidnischen. So viel leuchtet aus dem angegebenen ein, daß in diesen Auffassungen die Sittlichkeit eine völlig andere Gestalt gewinnen muß, als im Heidentum und auch eine vielfach andere als im alten Testament. Keine heidnische Sittenlehre will ein die Menschheit umfassendes Reich Gottes gestalten; die Freiheit des Willens wird entweder geleugnet oder auf wenige bevorzugte beschränkt, und bei diesen als unberührt von der geschichtlichen Macht der Sünde; unbekannt ist dem Heidentum die persönliche Liebe zu Gott als sittlicher Beweggrund und die persönliche Liebe Gottes zu allen Menschen als deren Voraussetzung. Das Christentum macht ebenso Ernst mit der Wirklichkeit, Macht und Schuld der Sünde, wie mit deren wirklicher und geschichtlicher Ueberwindung durch Christum. Der nicht von Natur freie, sondern durch eine geschichtliche Erlösungstat und deren persönliche Aneignung freigewordene Mensch ist das wahre, zu aller wahren Sittlichkeit befähigte Subject, und ihre Verwirklichung hängt also nicht mehr von einer bloßen Naturbedingtheit ab, sondern allein von der freien Selbstentscheidung des Menschen für oder gegen seine Erlösung. Was bei den griechischen Philosophen für die zur wahren Sittlichkeit befähigten vorausgesetzt wird, wahre Willensfreiheit, und eigenes, aus dem Inneren des Geistes geschöpftes sittliches Bewußtsein, das hat erst im Christentume seine Wahrheit gewonnen, indem die falsche Sicherheit einer bloß natürlichen Freiheit und Kraft überwunden ist. Beide werden nicht durch Selbsttäuschung, sondern durch eine wirkliche, sittliche Erlösungstat des allein Heiligen für alle, die es wollen, errungen.

Daß das höchste Gut nicht ein ausschließlich durch sittliches Thun zu erringendes, sondern in seiner Grundlage ein dem willigen in Gnaden geschenktes sei, welches die rechte Sittlichkeit erst zu seiner Offenbarung und subjectiven Vollendung hat, und diese Sittlichkeit wesentlich als Treue, als Bewahren und Verwerten des erlangten Heilsbesitzes gestaltet, das ist ein dem ganzen Heidentume völlig fremder Gedanke, und auch im alten Testamente nur in die verheißene Zukunft gestellt; und

darauf, wie auf dem Bewußtsein der eigenen Schuld und der göttlichen Gnade ruht die die christliche Sittlichkeit so scharf kennzeichnende Demut, als die eines begnadigten Sünders. Es gibt kaum einen schärferen ethischen Gegensatz als die hochgeltende Tugend der Großherzigkeit bei Aristoteles (§. 21), welcher der Stolz des Pharisäers in Christi Gleichnis entspricht, und der christlichen Demut jenes Zöllners, der kein anderes Gebet kennt als dieses: „Gott sei mir Sünder gnädig.“ Jene Großherzigkeit erscheint dem Christen als selbstverblendeter Hochmuth, diese Demut dem Griechen als niedrige Gesinnung. (39)

Die heidnische Sittlichkeit ist immer nur eine rein individuelle, oder wo sie auf ein sittliches Gemeinwesen sich bezieht, eine bloß bürgerliche, welche auf dem Gehorsam gegen rein menschliche und nur für ein bestimmtes Volk geltende Gesetze ruht, oder wo, wie in China der Staat selbst als von göttlichem Ursprung und Wesen gilt, da wird die individuelle Sittlichkeit im wesentlichen zu einem rein mechanischen sich einfügen in eine stetig fortfreisende ungeistige Ordnung; die christliche Sittlichkeit dagegen ist nie eine bloß individuelle, sondern schlechthin immer ein Ausdruck sittlicher Gemeinschaft, einerseits mit dem persönlichen Christus und Gott, andererseits mit der christlichen Gemeinde; ihr Grundwesen ist also die Liebe im vollsten Sinne des Wortes, und ist doch auch nie eine bloß bürgerliche, sondern gehört einem rein sittlichen, auf keinerlei Naturschranken oder auf Unfreiheit ruhenden Gemeinwesen, dem der Kirche als des geschichtlichen Reiches Gottes an. — Im Gegensatz zu dem der Welt zugewandten Heidentum machen die Christen die stetige Richtung des Gemüthes auf Gott zur Grundlage und zum Mittelpunkte alles sittlichen Lebens, und besonders im Gebet, welches, durch die Gemeinsamkeit der Andacht gesteigert, die Hauptsache des ganzen religiösen Lebens wird und die unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott bedingt und erhält, gestaltet sich das ganze sittliche Leben zu einem Ausdruck des seiner Versöhnung mit Gott gewissen religiösen Bewußtseins. Der Christ steht in seinem sittlichen Leben nicht allein, ist auch nicht bloß ein Glied einer sittlichen Gesellschaft, sondern er steht in stetiger lebendiger, persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott und schöpft aus ihr immer neue sittliche Kraft. Und eben weil die christliche Sittlichkeit nicht eine bloß individuelle ist, sondern aus der heiligsten Gemeinschaft heraus erwächst, ist sie eine wahrhaft freie; das Gesetz steht dem Menschen nicht mehr bloß gegenüber, also daß der Mensch sich zu ihm in einem Knechtsverhältnis befände, sondern es ist ein vollkommen innerliches, eignes und fort und fort aus dem geheiligten Geiste des geistig wiedergeborenen sich neu erzeugendes geworden, im Gegensatz zu der Selbstgenugsamkeit des heidnischen Geistes, welcher in dem natürlichen Menschen die reine Quelle des sittlichen Bewußtseins findet.

Das Gebet, in welchem der Mensch in die Gottesgemeinschaft tritt, ist aber, wie auch das Beispiel der alten Kirche zeigt, wesentlich Fürbitte, weist auf die sittliche Gemeinschaft. Die Herausbildung der Sittlichkeit zu einem Gesamtleben der sittlichen Gemeinde, zu einer Gemeinsittlichkeit, ist eine wesentlich neue Erscheinung. Das Heidentum kannte wol die unbestimmte, als bloß unpersönliche, abstrakte Macht geltende Volksitte und die zwar sehr bestimmte, aber unfrei wirkende Macht des bürgerlichen Gesetzes und der Regierenden, aber nicht die freie, sittliche Macht der wahrhaften sittlichen Gemeinde. Die christliche Gemeinde selbst ist die ihrer Aufgabe sich wol bewußte Trägerin, Pflegerin und Bewahrerin der Sittlichkeit der einzelnen; sie hat die Pflicht der sittlichen Bewachung, Förderung und Leitung aller ihrer Glieder, und darum der sittlichen

Zucht, und mit dieser auch die Macht der sittlichen Züchtigung gegen die ungetreuen, wesentlich bestehend in der Zurückziehung der Gemeinschaft mit denselben, in ihrer Ausschließung von dem kein widersittliches vertragenden sittlichen Ganzen. Das Gemeinwesen ist ein so rein sittliches und eng geschlossenes, daß die Untrene des einzelnen das sittliche Ganze durchzittert und von der Gemeinde kraft ihrer alle einzelnen innig umfassenden Liebe empfunden, bekämpft, zurückgewiesen wird. Die Gesamtheit tritt für die Sittlichkeit des einzelnen ein, und der einzelne für die der Gesamtheit; das sittliche Leben des geistigen Organismus ist zu seiner Wahrheit gelangt. Der Gedanke der Kirchenzucht, welcher die Sittlichkeit über das Gebiet der bloßen Einzelheit erhebt, ohne dem Gemeinwesen die Macht des äußeren Zwanges, wie die des Staates, zu geben, vielmehr dasselbe als rein sittliche Macht erhält und wirken läßt, ist ein wesentlich christlicher, und ist nur da möglich, wo es mit der sittlichen Idee und ihrer Verwirklichung in dem Gemeinwesen wahrhaft ernst wird.

Zu dem Freiwerden des menschlichen Geistes durch die Erlösung, in dem hereinnehmen der sittlichen Idee in das innere des menschlichen Bewußtseins liegt nun auch die Möglichkeit und die Anregung einer wissenschaftlichen Gestaltung des sittlichen Bewußtseins. Das Heidentum entfaltete eine ethische Wissenschaft nur auf Grund einer vermeintlichen Freiheit und Selbständigkeit des natürlichen Menschengeistes, die alttestamentliche Religion entfaltete keine, weil ihr das göttliche Gebot noch ein schlechthin jenseitiges, nur positiv gegebenes war, zu welchem der Mensch sich nur gehorchend verhalten konnte. Das Christentum aber erringt für den menschlichen Geist wieder die rechte Freiheit, macht das bloß jenseitige auch zu einem vollkommen diesseitigen, in dem Herzen des wiedergeborenen als dessen Eigentum wirklichen und lebenden, als das die natürliche Vernunft verklärende und darin wahrhaft vernünftige; und darum ist hier die Möglichkeit gegeben, diesen reinen, sittlichen Inhalt des gottgeheiligten Bewußtseins zu freier Selbsterzengung, zu wissenschaftlicher Entwicklung zu gestalten. (40) Die christliche Sittenlehre hat sich als Wissenschaft naturgemäß aber erst dann entwickelt, als ihre Voraussetzungen, die Glaubensfragen in Beziehung auf Gott, auf Christum, auf den Menschen, zu einiger Reife des kirchlichen Lehrbewußtseins gelangt waren, und erscheint daher langezeit überwiegend nur in enger Verschlingung mit der Glaubenslehre und in der volkstümlichen kirchlichen Belehrung als Regeln und Mahnungen, zum theil auch in kirchlich festbestimmten, unter die kirchliche Zucht gestellten Lebensvorschriften. Die Forderung, die alte Kirche hätte mit Beiseitelassung der dogmatischen Fragen sich zunächst und überwiegend oder gar ausschließlich auf die Ausbildung der Moral als des eigentlichen Kerns des Christentums werfen sollen, ist sehr verkehrt. Gibt man einmal zu, daß die christliche Weltanschauung überhaupt, in Beziehung auf Gott, auf das Geschaffene, und auf das Wesen des Menschen insbesondere, eine der heidnischen vollkommen entgegengesetzte ist, und gibt man zu, daß die Sittlichkeit nicht eine bewußtlose, bloß instinctartige sein könne, sondern auf dem vernünftigen Bewußtsein ruhen müsse, so ergibt sich von selbst, daß erst das Bewußtsein über die Wirklichkeit des Daseins wissenschaftlich gestaltet sein müsse, ehe sich das Bewußtsein von dem, was auf Grund dieser Wirklichkeit sittlich gethan werden soll, weiter ausbilden kann. Das religiöse Bewußtsein von dem Sittlichen war freilich in der ersten Christenheit schon in hoher Vollkommenheit mit gegeben, aber die wissenschaftliche Gestaltung desselben konnte nur sehr allmählich und nach der dogmatischen sich entfalten.

Die drei natürlichen Hauptzeitalter der Kirchengeschichte machen auch die der Geschichte der christlichen Sittenlehre aus.

I. Die alte Kirche bis zum siebenten Jahrhundert.

§. 30.

Die nie von der Frömmigkeit getrennte, immer auf den liebenden Glauben an den Erlöser gegründete, von der kirchlichen Gemeinschaft getragene, gepflegte und bewachte Sittlichkeit erscheint nach innen wesentlich als Liebe zu Gott und Christo und zu den seinen als Brüdern, nach außen als eine strenge Abwehr heidnischer Sitten, die infolge der Verfolgungen ebenso wie der tiefen Entartung der außerschristlichen Welt in eine oft ängstlich scharfe Abschließung von derselben übergeht; und als mit dem Siege des Christentums über das Heidentum seit Constantin die Verweltlichung in die Kirche selbst eindrang, wurde als natürliches Gegengewicht gegen dieselbe bei den besonders fromm gestimmten Christen die Weltentfagung selbst auf die sinnlich-weltliche Seite des christlichen Lebens ausgedehnt und in dem Einsiedlerleben bis ins krankhafte gesteigert, und durch die auf diesem Gegensatz innerhalb der Kirche selbst allmählich erwachsene Unterscheidung von sittlichen Geboten und von evangelischen Rathschlägen, welche letztere eine höhere Stufe der Heiligkeit erwerben sollen, wurde das sittliche Bewußtsein wesentlich getrübt.

Die sittlichen Anschauungen der alten Kirche unterscheiden sich sofort von den späteren jüdischen durch Vertiefung in das fromme Gemüth als der lebendigen Quelle einer wahren und freien Sittlichkeit, von der heidnischen durch Kleinheit und Strenge der Grundsätze; und der notwendige Gegenkampf gegen die entsittlichte heidnische Welt, schärfte naturgemäß diese Strenge zu einem Grade, wie sie ohne ihn nicht mehr erforderlich scheint. Der wesentliche Unterschied des christlichen Sittengesetzes von dem alttestamentlichen wird durchweg, schon seit Barnabas (ep. c. 19) anerkannt. Die Strenge zeigt sich besonders in Beziehung auf alle sinnliche Lust und alle weltlichen Vergnügungen, auf die Ehe, auf den irdischen Besitz und die irdische Macht und auf alles, was mit dem Heidentume zusammenhängt. Der heidnischen Leppigkeit gegenüber waren die alten Christen um so ängstlicher besorgt vor aller Herrschaft sinnlicher Begierden, — Fasten galt hoch, obgleich nicht als gebotene Pflicht, — vor dem entsittlichenden und die Religion selbst gefährdenden Einflüsse heidnischer Schauspiele und anderer Lustbarkeiten; und die Schwere des Leidens unter dem Hasse der Welt ließ von selbst die weltliche Lust als dem christlichen Gemüth fernliegend erscheinen. Von Uebernahme obrigkeitlicher Aemter wie des Kriegsdienstes im heidnischen Staate hielten sich die Christen in richtiger Beurteilung der Unzuträglichkeit fern. Die Keuschheit, auch die der Gedanken, wurde aufs strengste gefordert; die Ehe wurde heiliger gehalten als je vorher, und dem sinnlichen Elemente derselben wurden strenge Schranken gestellt; und angesichts der Trübsal der Zeit und bei der in den ersten zwei Jahrhunderten ziemlich allgemeinen Erwartung der nahen Wiederkunft Christi neigten sich sehr viele zu einer Bevorzugung der

Ehelosigkeit, ohne sie aber als ein besonderes Verdienst zu betrachten; die zweite Ehe jedoch galt meist als Untrene gegen den ersten Gatten. Reichthum galt meist als bedenklich; und zinsnehmen nach alttestamentlicher Vorschrift als unerlaubt, Wohlthätigkeit und brüderliche Mittheilung in weitgreifender Weise als eine der wesentlichsten Tugenden; Wahrhaftigkeit, besonders im bekennen des Glaubens auch bei Todesdrohung, war heilige Pflicht, und ihre treue Befolgung war der Christen schönstes Zeugnis für die Heiden. Der Eid galt meist für unerlaubt. Innige Liebe der Christen unter einander und edle Feindesliebe wurden der Christen Ehre. Das sittliche, die lebendige Bruderliebe befundende Gemeindeleben wurde selbst den leidenschaftlichen Feinden des Christentums ein Gegenstand der Bewunderung. Die Sklaverei wurde durch die Umwandlung in ein brüderlich liebevolles Dienstverhältnis dem Wesen nach sofort überwunden, und als Staat und Recht christlich wurden, auch rechtlich sehr gemildert.

Trotz der Strenge der sittlichen Auffassung der Christen unterscheidet sie sich doch wesentlich von der stoischen durch den Grundcharakter des freundigen Glaubens und der Liebe; sie hat nichts starres, todes, düsternes, sondern ist durchaus tatkräftiges, frisches, aufopferungsfreudiges Leben im Genuß des inneren Friedens und des Gefühls der Seligkeit. Dies änderte sich erst dann, als die christliche Kirche selbst nicht mehr der reine, sittliche Gegensatz zur unchristlichen Welt blieb, sondern, zur Staatskirche geworden, selbst weltliche und insofern auch heidnische Elemente in sich aufnahm. Es war da ein an sich sehr richtiges Bewußtsein, welches die frommeren mit Abneigung vor dem Leben und Treiben der großen Menge der Christen erfüllte und sie zur Absonderung hinzog. Der Irrthum war nur der, daß sie statt der Absonderung der Unfrommen aus der Kirche die Absonderung der Frommen aus der Gemeinschaft erwälten, und dadurch die erstere immer schwerer machten, daß sie, statt das natürliche an sich selbst wie in dem Gemeindeleben sittlich zu verklären, das geistliche verächtlich von dem natürlichen zurückzogen.

Die erste theoretisch wie praktisch, selbst in der Kleidung, der in der heidnischen Welt geltenden Unterscheidung der Philosophen von der unphilosophischen Menge nachgebildete Sonderstellung der Asketen, die durch weitgehende Weltentzagung eine besonders hohe sittliche Vollkommenheit zu erreichen glaubten, und darum auch die Unterscheidung einer allgemeinchristlichen und einer höheren, mehr freiwilligen, asketischen Sittlichkeit, findet sich in den von heidnischer Philosophie reichlich getränkten alexandrinischen Kreisen im dritten Jahrhundert, in noch schwachen Spuren bei Clemens Alexandrinus,^{*)} bestimmter und bereits sehr abirrend bei Origenes.^{**)} Der Sieg des Christentums über den heidnischen Staat im vierten Jahrhundert, und das hereinströmen der Vornehmen und der Massen in die Kirche bewirkte einerseits eine immer größere Erschlaffung der kirchlichen Zucht und des sittlichen Bewußtseins in der großen Menge, andererseits im natürlichen Gegensatze dazu eine immer greller hervortretende Höherstellung des Mönchslebens, in welchem das christliche Gewissen der Menge gewissermaßen eine sühnende Ausgleichung ihres eigenen weltlicher gewordenen Lebens fand. Die sittlichen Anforderungen an das gewöhnliche Leben wurden geringer, um so strenger die an das Asketenleben, in welchem man jetzt die

^{*)} Strom., p. 775. 825 (Potter). — ^{**)} Comm. in Ep. ad Rom., p. 507 (de la Rue.)

christliche Sittlichkeit in ihrer höchsten Vollkommenheit zu finden glaubte. Die Unterscheidung der bloßen sittlichen Pflicht, als des geringeren, und der sittlichen Vollkommenheit wurde dem allgemeinen christlichen Bewußtsein immer geläufiger. Die beiden wahren Elemente christlicher Sittlichkeit, Abwendung von der sündlichen Welt und tatkräftiges Leben und Wirken in derselben, traten in zwei verschiedene Kreise aneinander, die für die Gesamtsomme des sittlichen Verdienstes einander zur Ergänzung dienten; das überschüssige Verdienst der Heiligen kam den verdienstarmen Weltleuten zu gut. In der Sittlichkeit fand eine Teilung der Arbeit statt, und in Folge dessen entwickelte sich später ein so künstlich organisirtes Industrie- und Handelssystem auf dem Gebiete moralischer Verdienste, daß es erst der kühn eingreifenden That der Reformation gelang, die Grundlagen evangelischer Sittlichkeit wieder herzustellen. Der gegenwärtigen Periode gehören aber nur die schwächeren Anfänge dieser Entartung an. (41)

Die Entwicklung des Mönchtums machte die christliche Sittlichkeit zu einer in sich zwiespältigen, indem es eine wesentlich andere für die Asketen, eine andere für die übrige Christenheit aufstellte, letztere begründet auf das göttliche Gebot, jene auf vermeintliche Rathschläge Gottes; so Lactantius, Ambrosius, Hilarius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin. Dadurch wurde die allgemeine christliche Sittlichkeit zu einer mindestfordernden herabgesetzt, das wahrhaft Gute von dem göttlichen Gebot unterschieden, und jenes nicht mehr als gebietender Gotteswille, sondern nur noch als ein göttlicher Wunsch aufgefaßt, dessen Erfüllung ein besonderes, außergewöhnliches Verdienst des Menschen begründe, dessen Nichterfüllung aber kein göttliches Mißfallen erwecke. Mit der allgemeineren Geltung dieser Auffassung war das Ende der rein evangelischen Sittenlehre gegeben und der Beginn der Entartung der Kirche auch in sittlicher Beziehung. Der bei weitem größte Theil auch der dogmatischen und kirchlichen Abirrungen der römischen und griechischen Kirche ist aus diesem Gedanken einer besondern Mönchsheiligkeit hervorgegangen.

• §. 31.

Die Sittenlehre selbst erscheint noch nicht in wissenschaftlicher Gestalt und abge sondert von der Darstellung des Glaubensinhaltes, und mehr in den volkstümlichen, erbauenden Schriften als in den wissenschaftlichen, am meisten wissenschaftlich noch in den Verteidigungsschriften gegen die Heiden. Die erste zusammenhängende und ziemlich umfassende Darstellung der Sittenlehre bei Ambrosius, nach Ciceros Vorbilde, ist wissenschaftlich von geringem Werth, während die an Geist, Scharfblick und Sinnigkeit glänzend hervorragenden sittlichen Gedanken Augustins, für die mittelalterliche Sittenlehre neben Aristoteles die Grundlage bildend, von der älteren kirchlichen Auffassung in kühn vorschreitender Eigentümlichkeit bisweilen abweichen und auch durch die Ueberschätzung der mönchischen Askese die rein evangelische Sittenlehre trüben. Nach Augustins Zeit beschränkt sich die Moral meist auf bloße Sammlung des früher gesagten und auf volkstümliche Belehrung. Des

falschen Dionysius Areopagites mystische Gedanken wurden erst im Mittelalter von Einfluß. *)

Das strenge sittliche Leben der alten Christen gab durch seine reichen innerlichen Erfahrungen zwar einen wichtigen Stoff für die Sittenlehre, aber diese selbst beschränkte sich zunächst auf Hinstellung von Lebensregeln, welche, auf dem Grundgedanken des Glaubens und der Liebe ruhend, durch die Aussagen der heiligen Schrift und der apostolischen Ueberlieferung, durch das Vorbild Christi und der Frommen der heiligen Geschichte und durch die geistliche Erfahrung, später auch durch das Vorbild und das Ansehen der Märtyrer und durch die Bestimmungen, canones, der Synoden gestützt, aber noch nicht zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestaltet wurden. Von der heidnischen Moralphilosophie hielten sich die Kirchenväter der Sache nach ziemlich fern, obgleich sie aus der Platonischen, stoischen und der späteren eklektischen Populärphilosophie manche Formen und Gedanken mit herübernahmen. In Schwierigkeiten verwickelten sich die älteren Kirchenlehrer, auch Irenaeus, dadurch, daß sie, zunächst an die alttestamentlichen Schriften gewiesen, das sittliche Leben der Patriarchen oft allzusehr als Vorbild faßten, obgleich sie durchweg den bloß vorbereitenden Zweck des alttestamentlichen Gesetzes anerkannten.

Die apostolischen Väter in ihren echten Schriften halten sich in schlichten evangelisch = ernstern Ermahnungen. **) (42) — Sehr bald bildete sich ein Gegensatz von solchen, welche bei aller Treue im christlichen Glauben doch die Blüten der heidnischen Bildung in den Dienst des Christentums nahmen, und solche, welche es für die nächste Aufgabe der Kirche hielten, den ganzen Gegensatz des letzteren gegen das Heidentum herauszubilden, vor allem auch im sittlich = praktischen Leben alle noch vorhandenen Beziehungen zu der heidnischen Welt durchzuschneiden, und die heilige Gemeinde als eine völlig neue Welt für sich hinzustellen. Beide Richtungen, jene mehr bei den griechischen, diese mehr bei den lateinischen Christen geltend, waren gleichsehr berechtigt, beide in gleicher Gefahr der Einseitigkeit; jene legten im Anschluß an die griechische Philosophie mehr den Grund zu einer wissenschaftlichen Gestaltung des sittlichen Bewußtseins, diese bildeten mehr eine bis zur Schroffheit steigende strenge Gesetzmäßigkeit des praktischen Lebens aus; Origenes und Tertullian stellten besonders diesen Gegensatz dar.

Der philosophisch gebildete Justin der Märtyrer hebt zur Verteidigung des Christentums besonders auch dessen hohe sittliche, von ihm selbst sehr ernst erfaßte Auffassungen und Wirkungen und dessen Unterschied von dem nur vorbereitenden alttestamentlichen Gesetz hervor; die Freiheit des Willens als Voraussetzung des Sittlichen betont er sehr stark; er bekundet aber schon eine Bevorzugung der Ehelosigkeit als höherer Vollkommenheit, wol nicht ohne Mitwirkung der Platonischen Auffassung von dem materiellen Sein.

*) Die ethischen Auffassungen der Ebioniten und Gnostiker bieten zwar viele interessante Seiten dar, greifen aber zu wenig in die Ausbildung der kirchlichen Sittenlehre ein und sind ohne genaueres Eingehen auf die Gesamtlehre derselben zu wenig verständlich, als daß wir bei unserer kurzen Uebersicht sie mit hereinziehen könnten; vgl. Neander a. a. O. S. 111—137. — **) Heyns, Junius et v. Gilse de patrum ap. doctrina morali, Lugd. Bat. 1833; (drei Abhandlungen).

Genauer auf das Sittliche geht Clemens von Alexandrien ein. In der „Ermahnung an die Heiden“ (λόγος προτροπικός, cohortatio) weist er das verkehrte der heidnischen Moral nach und stellt ihr die christliche in einzelnen charakterisirenden Zügen als die höhere gegenüber; in dem παιδαγωγός, für die Ausfänger im Christentum bestimt, gibt er eine schon genauere, aber mehr volkstümliche Darstellung; in den στρογγύλα aber erhebt er das christliche Glaubens- und Sittlichkeitsbewußtsein zu höherer wissenschaftlicher, den Philosophen bekundender Auffassung. Der in aller wahren Philosophie der Heiden, höher aber im alten Testament, und am höchsten und reinsten im neuen Testament waltende göttliche Logos ist auch die reine Quelle des sittlichen Bewußtseins; bei den Hebräern war das göttliche Gesetz wesentlich ein gegenständliches, im Christentume ist es kraft des Waltens des göttlichen Logos in die Herzen aller Gläubigen geschrieben. Höchstes Gesetz ist die Liebe zu Gott, und auf deren Grunde die Liebe zum Nächsten, höchstes Ziel die Aehnlichkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott; Bedingung des Sittlichen ist die durch den Sündenfall zwar gehemte, aber nicht aufgehobene, und im Christentume wiederhergestellte Freiheit des Willens; der Logos, Christus, ist Vorbild des Heils und Führer zu ihm. Bei den sehr ins einzelne gehenden Erörterungen des sittlichen Lebens zeigt sich Clemens ebenso ernst als besonnen; die Ehe hält er sehr hoch und zieht die Ehelosigkeit nicht vor. Eine sichtliche Vorliebe für die erkennende Betrachtung des Göttlichen im Gegensatz zu der niedrigeren Stufe des bloßen Glaubens, sich anschließend an die bei den Griechen hervortretende Unterscheidung der Philosophen und der gewöhnlichen Menschen, drängt das Interesse am tatkräftigen Wirken etwas zurück. — Ueber den Gebrauch irdischer Güter handelt er besonders in der Schrift: quis dives salvetur. (43)

Origenes hat reiche, aber in seinen vielen Schriften zerstreute Gedanken über das Sittliche, besonders in seinen Homilien und Commentaren, und in der Schrift gegen Celsus. Seine Schriftauslegung ist dabei immer geistvoll, aber oft willkürlich unbedeutend und allegorisirend, besonders bei dem alten Testament. Die Willensfreiheit betont er eben so stark wie Clemens, mit dem er auch sonst im wesentlichen zusammentrifft. Seine sittlichen Auffassungen sind streng, aber nicht schroff; die sittliche Gesinnung allein gilt ihm als Wert der Tat; nur seine Ueberschätzung des Mönchslebens und des Märtyrertums und seine Lehre, daß der Mensch mehr gutes und verdienstliches thun könne, als ihm geboten sei, trübten den sonst evangelischen Charakter seiner Moral. Seine auf dem dogmatischen Gebiet bekante Neigung zu unkirchlichen Meinungen tritt auf dem ethischen weniger hervor, und auch seine Meinung von der Präexistenz der Seelen stört seine sittlichen Gedanken nicht wesentlich. (44)

In schneidendem Gegensatz gegen die freiere idealistische Richtung der Alexandriner und in derbsten abendländischen Realismus stellt Tertullian, der sich in geistvollen Schroffheiten, in kühnen Uebertreibungen von an sich wahren Gedanken gefällt, in zahlreichen, immer nur einzelne Punkte erörternden moralischen Schriften, (besonders de idolatria, de pudicitia, ad uxorem, de monogamia, de exhortatione castitatis, de spectaculis, de oratione u. a.), die christliche Sittenlehre in strengstem gesetzlichen Geiste, besonders nach ihrer verneinenden, alles weltliche abwehrenden ästhetischen Seite dar, aber bereits weit in mönchische Auffassung hinübergehend, für das Abendland von weitgreifendem Einfluß. Der in strengen Gesetzesformen sich bewegende Jurist verleugnet sich auch im Gebiete des Sittlichen nicht. Sein Uebertritt zu

montanistischen Auffassungen ändert seine früheren sittlichen Auffassungen nicht wesentlich, da sie an sich denselben nicht fremdartig waren. — Während er einerseits das durch den Sündenfall bewirkte natürliche Verderben aller Menschen schärfer betont als die griechischen Kirchenlehrer, ohne jedoch die sittliche Freiheit dadurch aufzuheben, steigert er andererseits, obgleich nicht ohne den Vorgang kirchlicher Sitte, die Forderung der Heiligkeit für die Christen bis dahin, daß er höchstens nur eine einmalige Buße nach der Taufe noch für zulässig achtet, für nochmalige schwere Sünden aber, wie Abfall vom Glauben, Ehebruch, Hurerei, Mord, keine Vergebung mehr kennt;*) die hier bestimmter als bisher auftretende Unterscheidung von erlaßlichen und Todsünden erhielt später eine etwas andere Bedeutung. Die höchste Sünde ist der Abfall vom wahren Glauben, die Abgötterei;***) der Christ muß darum in Wort und Tat alles meiden, was mit dem Heidentum zusammenhängt, darf z. B. sich auch nicht bekränzen, keinem Schauspiel beivohnen u. dgl. Tertullian bringt dabei mit fast peinlicher Strenge auch auf Beobachtung aller äußerlichen Handlung und Erscheinung, und gibt z. B. lange und genaue Abhandlungen über die Kleidung und den Schmuck der Frauen, die er in natürlicher und ehrbarer Einfachheit haben will, — nicht ohne mancherlei theoretische Seltensheiten (*de habitu muliebri; de cultu foeminarum; de velandis virginibus*). Die Ehe betrachtet er zwar als eine göttliche Einsetzung, aber, in Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, die Ehelosigkeit als das vollkommenere und reinere, und die zweite Ehe verbietet er als schwere Sünde unbedingt, selbst gegen den Ausspruch Pauli. Das Fasten fordert er nicht blos als Übung, sondern als schützendes und zu höherer Vollkommenheit führendes Tugendmittel, welches die Seele vom Irdischen ab, zum Himmlischen hinwendet, und sucht es in bestimmte, strenge Regeln zu bringen (*de jejuniis*). Obrigkeitliche Würden und ihre Ehrenzeichen anzunehmen widerspricht an sich der christlichen Demut, wegen ihres Zusammenhangs mit dem heidnischen Kult der christlichen Lauterkeit, wie wegen der richterlichen Gewalt zu Todesstrafen und Martern der christlichen Milde;****) den Kriegsdienst muß der Christ unbedingt verweigern.†) Der Gedanke eines christlichen Staates liegt dem Tertullian fern; er kennt nur den heidnischen. Das Märtyrerverleiden als höchster Sieg christlicher Tugend darf in keiner Weise durch Flucht u. dgl. abgewandt werden; jede Flucht ist da unwürdige Feigheit (*de fuga in persecutione; scorpiaceum*). Die unerschütterliche Geduld in allen Leiden überhaupt schildert und entwickelt er vortreflich (*de patientia*). (45)

Cyprian, den Tertullian hoch verehrend, aber kirchlicher als er und im sittlichen Urteil milder, bildete die asketische Seite der christlichen Sittlichkeit in einseitiger Weise weiter aus; Enthaltung von Genuß, Standhaftigkeit im Leiden, Märtyrertum, Barmherzigkeit gegen Arme erscheinen ihm als höchste Tugenden, strengste Kirchlichkeit, gehorsame Unterwerfung unter die sichtbare Kirche und ihre bischöflichen Leiter als Grundlage aller christlichen Sittlichkeit, eiserne Meinungen und schismatische Absonderung als Grundlage alles sittlichen Verderbens. Während bei Tertullian die Sittlichkeit mehr als individuelle Erscheinung der religiösen Persönlichkeit auftritt, ist sie bei Cyprian mehr die Offenbarung

*) *de poenit.* c. 2. 6; *de pudicitia* c. 2. 19; cf. *adv. Marc.* 4. 9. — **) *de idol.* c. 1 ff. — ***) *de idol.* c. 17. 18. 21. — †) *de corona militis*, c. 11; *de idol.* c. 19.

des kirchlichen Gemeinlebens. Ueber die Ehe und Ehelosigkeit urtheilt er wie Tertullian. (*De unitate ecclesiae; exhortatio ad martyrium; de bono patientiae; de opere et elemosynis; de zelo et livore; de oratione dominica; de habitu virginum; viele Briefe*).

Die besonders die morgenländische Kirche tief aufwühlenden dogmatischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts zogen das geistige Interesse von der Sittenlehre etwas ab, so daß wir dort fast nur in den Homilien und praktischen Schrifterklärungen volkstümliche, aber nicht wissenschaftliche Betrachtungen des Sittlichen finden. — Basilius der Große, noch überwiegend dem Sittlichen zugewandt, gibt außer den Homilien und mehreren andern dahin gehörigen Schriften in seiner *Ethica* eine kurze, volkstümliche, wenig geordnete, aber von schlicht evangelischem Geiste getragene Zusammenstellung der neutestamentlichen Sittenlehre, in 80 Regeln gefaßt, in rein biblischer Ausdrucksweise. Sonst bekundet er allerdings vielfach eine Ueberschätzung des Mönchtums und der äußerlichen Werke überhaupt und eine Unterschätzung der natürlichen Verderbnis des Menschen. — Sein Bruder Gregor v. Nyssa betonte gleichfalls die sittliche Freiheit auch bei dem sündlichen Menschen sehr stark und wandte manche Gedanken griechischer Philosophie auf die christliche Sittenlehre an, fand übrigens auch das sittliche Ideal im Mönchsleben. — Noch höher wurde dasselbe erhoben von Gregor v. Nazianz, der auch bereits die Lehre von den evangelischen Rathschlägen im Unterschiede von den allgemeingiltigen sittlichen Gesetzen sehr bestimmt aufstellt,*) obgleich er sonst viele vortreffliche Gedanken über christliche Sittlichkeit ausspricht. — Der vielseitig gebildete Johannes Chrysostomus, ebenso tief an Gemüt wie reich an Gedanken und Menschenkenntnis, voll hohen sittlichen Ernstes und sittlicher Liebe, gibt in seinen meisterhaften Homilien eine im wesentlichen reine, evangelische, tiefgreifende sittliche Auffassung in ergreifender, warmer und klarer Darstellung wie kein anderer der Kirchenväter; und selbst wo er bei der Schilderung des natürlichen Gewissens und seiner Freiheit in Anlehnung an philosophische Vorbilder die günstigen Farben etwas stark aufträgt, und wo er die Askese und das Mönchsleben mit allzu großer Vorliebe behandelt und den äußerlichen Werken, besonders dem Fasten und den Almosen bei der Buße einen zu hohen Wert beilegt, bleibt der evangelische Grundgedanke doch immer noch mächtig. Die Liebe zu Gott ist ihm Grund, Anfang und Wesen aller Sittlichkeit. Sein etwas idealistischer Charakter verleitet ihn bisweilen zu unpraktischen Ansichten, z. B. zu dem mit seiner Liebe zum Mönchtum zusammenhängenden Wunsche nach Einführung der Gütergemeinschaft.***) — Ihm nachahmend, auch in seinen Schwächen, behandelte der auch philosophisch gebildete Abt Isidorus v. Pelusium in zahlreichen Briefen meist besondere Fragen der Sittenlehre, bisweilen in pelagianische Auffassungen streifend.

In dem mehr dem praktischen Leben zugewandten, von den Glaubensstreitigkeiten weniger erregten Abendlande zeigen sich im vierten Jahrhundert schon umfassendere Bearbeitungen des sittlichen Inhalts des Christentums, aber im Unterschiede von den mehr idealistischen und philosophischen Kirchentheologen mehr in realistischer, gefeglicher, juridischer Weise; und es ist bezeichnend, daß

*) *Orat. III, invest. in Jul. p. 94 squ. ed. Ccl. c., s. orat. IV c. 97 squ. ed. Bened.* — **) *Homil. in Act.; opp. ed. Montf. IX, 93.*

grade die vorzüglichsten das Sittliche behandelnden lateinischen Kirchenlehrer ursprünglich Rechtsgelehrte und Rhetoriker waren. — Lactantius († 325) behandelt in seinen *Institutiones divinae* (III–VI.) das Sittliche ziemlich ausführlich, richtet sich kritisch gegen die heidnische Moral und verteidigt geistvoll die christliche. Das höchste Gut, als die Grundlage der Ethik, findet er in der seligen Gottesgemeinschaft des unsterblichen Geistes, die nur durch die christliche Religion zu erringen, im Heidentume aber nicht einmal dem Begriffe nach erkant sei; das Christentum erst, nicht die heidnische Philosophie, gebe die Erkenntnis des sittlichen Zieles, des sittlichen Weges, das sittliche Vorbild in Christo, die sittliche Kraft, und in der reinen, uneigennütigen Liebe die wahre sittliche Triebfeder. Die unfirchliche, in Dualismus streifende Ansicht des Lactantius von einer gewissen, ursprünglich geordneten Notwendigkeit des Bösen (II, 8. 9. 12; VI, 15; *de ira dei*, 55) hat seine sonstigen sittlichen Gedanken wenig beirrt. — Eine äußerlich in schwächlicher und ungeeigneter Nachahmung Ciceros sich bewegende wissenschaftliche Form, aber ohne wirklich wissenschaftliche Entwicklung, erhielt die Sittenlehre durch Ambrosius, dessen lange Zeit hochangesehenes Werk *de officiis ministrorum* an wissenschaftlichem Gehalt schwach, mehr rednerisch als gründlich, vielfach fremdartige Gedanken und Formen unselbständig auf das Christliche überträgt, um den fühlbaren Mangel theologischer Bildung zu verdecken, aber durch Wärme eines lauterer Gemüths, durch Begeisterung für tatkräftige Frömmigkeit und durch sinnige Gedanken anspricht. Ambrosius behandelt darin zwar zunächst die Pflichten der Geistlichen, außerdem aber auch ziemlich ausführlich die der Christen überhaupt; das Ganze hat aber wenig Ordnung und Stetigkeit, gibt auch trotz mancher Weisschweifigkeit und Wiederholung nur eine unvollständige Auswahl. Er führt viele biblische Beispiele an, besonders aus dem alten Testament; in der exegetischen Begründung zeigt er sich schwach; was in der Schrift nicht durch Wort oder Beispiel ausdrücklich gelehrt ist, gilt ihm sittlich unerlaubt, z. B. der Scherz. Die vier *virtutes principales*, — (der Ausdruck v. *cardinales* findet sich zuerst in dem wol fälschlich dem Ambrosius zugeschriebenen Werke *de sacramentis*,) — entnimmt er von Plato, gibt ihnen aber eine viel höhere Bedeutung, und sie zu größerer Einheit in der Gottseligkeit und Liebe zusammenschließend, und die Innerlichkeit des in Liebe sittlich handelnden Gemüthes tiefer erfassend, bekundet er trotz des Mangels wissenschaftlicher Durchführung den hohen Vorrang christlicher Sittenlehre vor der heidnischen. Das höchste Gut setzt er in die die Erkenntnis Gottes einschließende Seligkeit und in die sittliche Vollkommenheit, die untrennbar mit einander verbunden sind. Die Bevorzugung des Cölibats teilt er mit den Zeitgenossen, geht aber in begeisterten Lobreden über die meisten hinaus. Die Pflicht der Thätigkeit dehnt er so weit aus, daß er, wie Chrysostomus, in das Gebiet freiwilliger Gütergemeinschaft übertritt (I, 28), und die Notwehr auch bei einem Mordanfall hält er für unzulässig. Auch die wissenschaftlich unbedeutenden exegetischen Schriften des Ambrosius beschäftigen sich sehr viel mit Moral. — Hieronymus verherlicht in seinen das Sittliche behandelnden Schriften überwiegend das von ihm schwärmerisch gepflegte Mönchsleben, aber mehr rednerisch als wissenschaftlich und vielfach schwankeud; die Ehe verächtlich, ja feindselig behandelnd, hält er sie nur darum noch für etwas gutes, weil sie Kinder erzeuge, die sich dem ehelosen Leben weihen (Ep. 22, 20, *ad Eustoch.*, *ed Veron.* t. I.); seine leidenschaftlich heftige Bestreitung des die Verdienstlichkeit des Mönchtums und

der asketischen Werke bestreitenden Jovinianus (in Rom) fand in dem Geiste der Zeit großen Anklang. (47)

Viel höher an Geist und Tiefinn als die der übrigen Lateiner stehen Augustinus ethische Entwicklungen, — *de doctrina christiana, de civitate dei, de moribus ecclesiae catholicae, de libero arbitrio* und andere, — ohne jedoch ein zusammenhängendes ethisches System darzustellen. — In Augustinus bekundet die abendländische Kirche nicht blos ihren scharfen Gegensatz gegen die die Grundlagen des Christentums gefährdende pelagianische Richtung, sondern bildet zugleich den für die weitere sittliche Entwicklung heilsamen Gegensatz gegen die mehr dem Dogmatischen und der Speculation über das Göttliche zugewandten griechischen Kirche weiter aus, indem er viel stärker als diese den Gegensatz des natürlichen Menschen gegen Gott und die sittliche Ohnmacht desselben, also seine Erlösungsbedürftigkeit hervorhob und das christlich sittliche Leben als die Befundung einer vollständigen geistlichen Umwandlung erfaßte, während die griechischen Lehrer dazu neigten, es mehr als eine Besserung des in seinem sittlichen Kerne nur wenig erkrankten natürlichen Menschen zu fassen. Die abendländische Sittenlehre weist mehr auf den Erlöser, die morgenländische mehr auf den Schöpfer hin; jene hat darum das sittliche Bewußtsein des Christentums tiefer erfaßt und höher entwickelt als diese, und fortan hat es die Geschichte der christlichen Sittenlehre fast nur mit dem Abendlande zu thun. War es die besondere Aufgabe der griechischen Kirche, alle heidnischen und jüdischen Gedanken von der christlichen Lehre über Gott und Christus abzuwehren und zu überwinden, so war es die der abendländischen, dieselben Elemente in der Sittenlehre zu überwinden; und diese Aufgabe wurde vorzugsweise von Augustin gelöst. Die Freiheit des Willens, wie sie dort, besonders auch bei Chrysostomus erscheint, ist keineswegs einerlei mit der in der evangelischen Kirche betonten Freiheit eines Christenmenschen, und das Vertrauen, welches dort auf die sittliche Reigung des fromm erregten Herzens gesetzt wird, ist noch nicht frei von aller die heidnische Sittenlehre kennzeichnenden Ueberschätzung des menschlichen Herzens, und das sittliche Handeln noch umnebelt von dem Gedanken der Verdienstlichkeit desselben. Diese Wurzelausläufer heidnischer und jüdischer Auffassungen wurden, in dem Grundgedanken wenigstens, von Augustin ausgerottet, der Gedanke der unverdienten Gnade, durch welche dem Menschen die Kraft des sittlichen Lebens und das höchste Gut zuteil ward, wurde von ihm in den Vordergrund gestellt und so einer wahren evangelischen Sittenlehre der Boden bereitet. Seine über die biblischen Auffassungen weit hinausgehenden Lehren von der vollkommenen Unfreiheit des natürlichen Willens zum Guten und von der unbedingten Gnadenwahl haben auf seine sittlichen Darstellungen weniger heirrenden Einfluß, als man erwarten könnte, geben ihnen nur den Charakter tiefen Ernstes, hemmen aber nicht die Kraft der sittlichen Mahnung. Der in der Sünde zu sittlicher Unfreiheit geknechtete Mensch wird nur durch die geistliche Wiedergeburt im Glauben an Christum, auf grund der göttlichen Gnadenwahl zu wirklicher sittlicher Freiheit erhoben. Der natürliche Mensch vermag nicht wahrhaft gutes zu wollen und zu vollbringen; die Tugenden der Heiden und Ungläubigen, obgleich oft sehr rümlisch, haben doch kein wirkliches Verdienst, keinen wahrhaft sittlichen Werth. Zwischen Tugend und Laster liegt nichts mitteninne; was nicht Tugend ist, also was nicht aus dem Glauben, aus der rechten *intentio* kommt, ist notwendig sündlich; der natürliche Mensch ist frei nur zum Bösen; selbst die Sehnsucht nach Erlösung fehlt ihm und ist

nur ein Werk der Gnadenwirkung. Jedoch sind innerhalb der noch unter der Herrschaft der Sünde lebenden Menschheit große Unterschiede der persönlichen Verschuldung, und auch die Heiden haben noch freie Wahl zwischen dem mehr oder minder schlechten; nur zu der wahren Gerechtigkeit können sie nicht gelangen. — Die Bestimmung des Menschen, also sein sittliches Ziel und das höchste Gut, ist die Rückkehr zu Gott, von dem er abgefallen, die Wiedervereinigung mit ihm durch Gottähnlichkeit. Diese ist nur möglich durch die Liebe zu Gott, die also der Grund und das Wesen alles Guten ist. Die Welt und alles, was ihr angehört, ist nicht das Ziel des sittlichen Strebens, nicht das höchste Gut selbst, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Die Liebe zur Welt an sich ist also nicht wahre, sittliche Liebe, sondern nur Begierde; wirkliche Liebe hat der Geist immer nur zum Geist. Der Mensch aber ist nicht sich selbst der höchste Zweck, weil er an sich zur Seligkeit nicht befähigt ist; höchster Zweck, also höchster Gegenstand der Liebe ist Gott, auf dem alle Seligkeit ruht. Alle wahre Liebe ruht auf der Gottesliebe, und die Menschen anders lieben als durch Gott, ist sündlich; und auch die Selbstliebe ist nur dann sittlich, wenn sie aus der Gottesliebe fließt. Die Liebe zu Gott ist also das erste und höchste Gebot, aus welchem alle anderen erst folgen; sie wirkt den Gehorsam gegen Gottes Gebot, in welchem allein aller sittliche Wert der Handlung ruht; die Liebe ist der einzig wahre Beweggrund zum Guten, die Furcht nur ein schwacher Anfang der Weisheit. Die Tugend ist also ihrem Wesen nach Liebe zu Gott, ist nichts anderes als *ordo amoris**) und darum Gehorsam gegen Gottes Willen, welcher das ewige Gesetz alles Sittlichen ist.

Die Liebe Gottes als die Grundtugend entfaltet sich zu den vier Cardinaltugenden; *temperantia*, *amor integrum se praebens ei, quod amatur*; *fortitudo*, *amor facile tolerans omnia propter quod amatur*; *justitia*, *amor soli amato serviens et propterea recte dominans*; *prudentia*, *amor ea, quibus adjuvatur, ab eis, quibus impeditur, sagaciter seligens*.**). In geistvoller Wendung wird so die griechische Tugendgliederung in höherer Einheit als Gestaltung der Liebe gefaßt, aber die Gewaltthätigkeit ist zu augenscheinlich, um nicht das unangemessene der griechischen Theilung für die christliche Idee sofort herauszufinden; das ist neuer Wein in alten Schläuchen. Diesen aus der griechischen Philosophie aufgenommenen Tugenden reicht Augustin die drei später theologische genannten: Glaube, Liebe, Hoffnung, als jenen übergeordnet an, ohne sie mit denselben in ein klares Verhältnis setzen zu können;***) und diese unklare und ungeeignete Doppelgliederung erhielt sich fortan durch das ganze Mittelalter hindurch. Der Glaube entspringt aus der nur feimartigen Liebe zu Gott; aus ihm erst entspringt die wahre, alles andere bewältigende Liebe zu Gott, und aus beiden die Hoffnung, die Sehnsucht nach dem höchsten Gute, nach dem seligen Genießen Gottes in der Vereinigung mit ihm, in dem Anschauen Gottes, in der vollendeten Liebe; objectiv ist das höchste Gut also Gott selbst als die vollkommene Wahrheit, das unendliche ewige Leben selbst.

Das Böse, die Sünde, ist dem Wesen und Ursprunge nach der Mangel an wahrer Liebe, also Liebe nicht zu Gott, sondern zur Welt und ihrer Lust,

*) *de civ. dei*, XV, 22. — **) *de moribus eccl.* c. 15 (25) sq. 25 (46); *de lib. arb.* 1, 13; 2, 10. — ***) *Enchiridion*, s. *de fide, spe et charitate*; *de doct. christ.* 1, 37; 3, 10 u. a.

zunächst die nicht auf der Gottesliebe ruhende Liebe zu sich selbst, also die Selbstsucht. Aus der Selbstsucht entspringt die böse Begierde (*concupiscentia*), die eine Macht wird über den Geist. Das Böse ist schlechterdings nicht aus Gott und durch Gott, sondern durch die freie Entschliesung, also durch die Schuld der freien Geschöpfe wirklich geworden, ist eine schuldvolle Verderbung des ursprünglich guten. Die zunächst auf die Bußdisciplin sich beziehende Unterscheidung von erlässlichen und Todssünden (*peccata venialia et mortifera s. mortalia*) bestimmt Augustin in dem fortan geltenden Sinne dahin, daß letztere alle mit Bewußtsein und Willen gegen die zehn Gebote begangenen seien, besonders Abgötterei, Ehebruch, Mord, die, wenn sie nicht durch kirchliche Buße gesühnt werden, die Verdammnis nachsichziehen, während die ersteren von dem reinen selbst ohne besondere Kirchenbuße durch Gebet, Almosen und Fasten gesühnt werden können. *)

Mit den Forderungen der Sittlichkeit im einzelnen nimmt es Augustin ebenso ernst als besonnen, im Gegensatz gegen manche Abschwächungen seiner Zeit und gegen manche Verirrungen und Schworheiten früherer Kirchenlehrer; er hat im ganzen die christliche Sittlichkeit tiefer erfaßt als die bisherigen Kirchenväter; und sein besonderes Verdienst besteht darin, daß er die Grundlage alles Sittlichen, den Glauben, und das Wesen desselben, die Gottesliebe, klar und scharf hervorgehoben, und die Geltung des äußeren Werkes noch bestimmter auf die innere Gesinnung zurückgeführt hat. Ein wahrhaft evangelischer Geist durchweht den größten Theil seiner sittlichen Gedanken, und selbst wo er, dem Zeitgeiste huldigend, die äußerlichen guten Werke, besonders das Fasten, die Almosen und die mönchische Askese rühmend hervorhebt, legt er den größeren Wert doch auf die Gesinnung und auf das Werk. Die größte Abweichung vom rein evangelischen Bewußtsein ist bei ihm die Anerkennung des schon seit längerer Zeit sich geltendmachenden Unterschiedes der göttlichen Gebote und der göttlichen Rathschläge; letztere beziehen sich wesentlich auf die Aufopferungen erlaubter Genüsse, besonders auf die Ehelosigkeit. Wer die Rathschläge unbeachtet läßt, sündigt nicht, wer sie erfüllt, erwirbt sich höhere Tugend; eheliche Tugend ist eine blos menschliche, jungfräuliche Keuschheit aber eine Engelstugend. An sich zwar ist die Ehe heilig und rein, und galt auch für den Stand der Sündlosigkeit, **) aber für den Stand der Sündhaftigkeit, die ja auch dem Erlösten noch anhaftet, ist die Ehelosigkeit höher als die Ehe; und wenn alle Menschen ehelos lebten, so würde dadurch das Ende der Welt und die Vollendung des Reiches Gottes alsbald herbeigeführt werden. ***) Uebrigens vermeidet Augustin klüglich die unverständigen Uebertreibungen des Hieronymus, und gestattet selbst die zweite Ehe. — Im Gegensatz zu der heidnischen Sittenlehre, die alles Heil vom Staate und dessen unbeschränkter Gewalt erwartet, setzten die Christen selbst zu Augustins Zeit, und nicht ohne mächtige Gründe, sehr wenig Vertrauen auf den weltlichen Staat. Der christliche Staat, zu dessen Verwirklichung vorzugsweise die germanischen Völker berufen waren, war noch nicht wirklich geworden; der christenfreundliche bewegte sich noch wesentlich in den heidnischen Formen. Augustin setzt in seinem geistvollen Werke *de civitate dei* dem irdischen Staate den rein geistlichen Gottesstaat gegenüber,

*) Sermo 351. Enchir. 70. 71. cf. *de fide et op.* c. 19 (34); *de civ. dei* 21, 27. —

) *de Genesi ad. litt.* 9, 3 ff. 7. — *) *de sancta virginitate*; *de bono conjugali*; *de nuptiis et concupisc.*

und leitet jenen von der Selbstsücht des von der Gottesliebe sich trennenden Menschen ab, von Kains Brudermord, seit welchem sich der irdische und der himmlische Staat von einander scheiden (13, 5). „Zweierlei Liebe schuf zweierlei Staat: den irdischen schuf die Selbstliebe, die bis zur Gottesverachtung fortschreitet, den himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung fortschreitet“ (14, 28). Gottes Staat entwickelt sich unabhängig von dem sündhaften irdischen, bis er zu seiner wahren Offenbarung in Christo gelangt; er ist nicht ein äußerliches, gewalthabendes, sondern ein geistliches Reich, soll den irdischen Staat zwar heiligen und verklären, aus einem bloß weltlichen zu einem Organe des göttlichen machen, aber nicht in ihn aufgehen.

Die große Erziehung des wissenschaftlichen Lebens im Abendlande seit dem Ende des fünften Jahrhunderts befaßte sich auch in der Moral. Man sammelte meist nur die Aussprüche der Kirchenväter (*sententiae*) und verwandte sie zu den Zwecken der Kirchenzucht und der Volksbelehrung, aber verarbeitete sie geistig nicht weiter. Bei mehr geregelter Gestaltung der Bußdisciplin wandte sich das Interesse mehr auf die Unterweisung, Bestimmung und Einteilung der Sünden als auf die wissenschaftliche Erörterung des Sittlichen überhaupt. (48) Die Kenntnis der griechischen Ethik verichwand fast ganz, und das von christlichen Gedanken nur schwach berührte, dem Gehalt nach aber die griechisch-römische Philosophie effectisch ausdrückende Werk des Boethius: *de consolatione philosophiae* (um 524)*) galt in dem früheren Mittelalter als ein vorzüglichstes christlich-philosophisches. — Gregor der Große, an Augustin sich anlehnd, schrieb moralische Auslegungen (*Moralia*) des Buchs Hiob, des Hohenliedes etc. und ähnliche mehr erbauliche als wissenschaftliche Schriften; am einflußreichsten wurde seine *Regula pastoralis*, welche den geistlichen Beruf besonders von seiner sittlichen Seite betrachtet. — Isidorus v. Hispalis (Sevilla) († 636) behandelt besonders in seinen *Sententiae* viel moralisches, aber meist nur aus den Kirchenvätern, besonders aus Augustin und Gregor dem Großen mit Geislichkeit sammelnd, für das fröhre Mittelalter Haupthilfsmittel des ethischen Studiums. — In der griechischen Kirche gibt Maximus Confessor († 662) in den „Hauptstücken über die Liebe“ eine ziemlich vollständige Darstellung der Moral, und Johannes Damascenus († 754) in seinem Hauptwerk für eine solche die Grundgedanken und in seinen „heiligen Parallelen“ eine reiche Sentenzenammlung.

Ganz abseitsstehend und erst im Mittelalter von Einfluß ist der die neuplatonische Mystik auf das Christentum übertragende Pseudo Dionysius Areopagita (5. Jahrhundert), dessen in Pantheismus übergreifende Weltanschauung auch auf das ethische Gebiet vereinzelt sich erstreckt.**). Gott ist alles in allem, ist das Sein in allem seiendes, das Leben in allem lebendes, ist das Gute schlechthin. Das Böse kann also nicht für sich, sondern immer nur als etwas vernehmendes an dem Guten sein, ist nicht etwas seiendes, sondern wesentlich nur ein Mangel und mehr Schein als Wirklichkeit und schlägt wieder in das Gute um. Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott, die Vergottung des von Gott noch unterschiedenen; höchste Weisheit ist darum die Abwendung des Geistes von allem unterschiedenen, das reine Anschauen des einen, namenlosen, des reinen göttlichen Lichtes, in welchem Gott

*) Fr. Niggly, System des B. 1860, S. 12. ff. — **) *Dei. in de divinis nominibus; de coelesti hierarchia; de myst. theol.*

sich dem Menschen unmittelbar mittheilt. Eine tatkräftige Sittlichkeit wäre hiernach das Gegentheil der wahren Weisheit.

II. Das Mittelalter.

§. 32.

Das zu größerer Ruhe gekommene, aber auch geistig erschlaffte kirchliche Bewußtsein beschränkt sich zunächst auf Bewahrung und Sammlung des Ueberkommenen und auf Aufstellung von einzelnen Lebensregeln auf grund der Aussprüche der Kirchenväter und der Kirchenversammlungen, höchstens erläutert durch Beispiele aus der heiligen Schrift und aus der Heiligenlegende. Die praktischen Verordnungen über die Kirchenbußen erzeugten auf grund jener Sammlungen nach und nach eine sehr ins einzelne gehende Casuistik, die sich zunächst überwiegend auf die Uebertretungen bezog. Die sittlichen Anschauungen selbst waren von ihrer evangelischen Lauterkeit schon vielfach entfremdet, und eine asketische Mönchsmoral galt als Ideal christlicher, aber nicht allen zumutender Tugend, während die allgemein-christliche mehr vernachlässigt wurde. (49)

Die libri poenitentiales, zum Gebrauche der Beichtiger, ruhen größtentheils auf den Beschlüssen von Synoden und auf alter Praxis, sind zum theil aber ergänzt durch die einzelnen Verfasser; sie geben meist wenig geordnete und durch wenige allgemeine Gedanken verbundene Register einzelner Sünden und der darauf gelegten kirchlichen Bußen und Strafen, letztere natürlich ohne feste und sichere Normen (Theodorus Cantuariensis († 690), Beda († 735), Halitgarus († 831) und andere). Diese Bücher sind der Anfang einer casuistischen Behandlung der Sittenlehre, die später auch auf andere Fragen als die Sünden, besonders auf die Gewissensfälle ausgedehnt wurde. — Versuche von mehr selbständiger und mehr zusammenhängender, aber durchweg rein praktischer Behandlung der Moral, meist nur über einzelne Teile machten Alcuin († 804 *de virtutibus et vitiis; de ratione animae*), vielfach Augustins Gedanken benützend, Mahabanns Maurus († 856), Jonas, Bischof v. Orleans (um 828), der seine Zeit ernst strafende Ratherius v. Verona († 974), der überspannte Vobredner der Selbstpeinigung Damiani († 1072) und der gelehrte Fulbert v. Chartres († 1029).

In dem Maße, in welchem der Eifer der Liebe in den Gemeinden erkaltete, der Weltstolz zunahm, stieg dieser Verweltlichung der Kirche gegenüber der Eifer für eine besondere, über die allgemein geforderte Sittlichkeit hinausgehende Heiligkeit. Anweisungen für das Mönchsleben machen einen Lieblingsgegenstand der kirchlichen Moralschriften aus; die Verdienste desselben werden wärmer angepriesen als das praktische Christenleben in dem bürgerlichen und häuslichen Beruf, und das eheliche Leben wird immer tiefer herabgesetzt gegen eine völlige Entsagung; gerümt werden Ehegatten, die sich um solcher Entsagung willen trennen; und Petrus selbst mußte nach Damianis Behauptung durch seinen Märtyrertod die Flecken des ehelichen Lebens abwaschen (*de perfectione monach.* c. 6).

§. 33.

Die mittelalterliche Philosophie, besonders die Scholastik, beschäftigte sich langezeit überwiegend nur mit Speculationen über dogmatische und metaphysische Fragen und ließ die Sittenlehre ziemlich beiseite liegen; wo sie diese aber in den Kreis ihrer Gedankenarbeit zog, da behandelte sie dieselbe nur in Verbindung mit der Dogmatik, und meist auf grund der Gedanken des Augustinus, später des Plato und Aristoteles, diese mit jenem oft in unzulässiger Weise verbindend. — Die geistvolle, aber in idealistischen Pantheismus abirrende mystische Philosophie des Johannes Scotus oder Erigena, die auch auf das Gebiet des Sittlichen ihre Lichter wie ihre Schatten warf, scheint, als unverstanden, wenig Einfluß auf die spätere Ethik, mit Ausnahme der Mystik, gehabt zu haben.

Die spiritualistisch-idealistische Richtung der Scholastiker konnte zunächst das Ethische nur nebensächlich behandeln, so lange wenigstens, bis das dogmatische und metaphysische Gebiet zu einiger philosophischen Reife und Klärung gelangt war. Der mächtige Einfluß Augustins machte sich auch in dem ethischen Gebiete geltend, und seine Grundgedanken finden sich fast bei allen Scholastikern wieder. Die Freiheit des Willens wird aber von allen bestimmt anerkannt, obgleich bei dem Menschen nach dem Falle als eine gehemte; aber auch die griechische Philosophie hat nicht bloß in Beziehung auf die Form, sondern auch in Beziehung auf den Inhalt mächtig eingewirkt; und die Platonische Gliederung der Tugenden wurde schon früh mit den drei theologischen verbunden, so wenig durchführbar eine solche Vereinigung zweier ganz verschiedener Standpunkte auch ist. In wie weit die von Joh. Scotus versuchte Uebersetzung der Aristotelischen Ethik ins lateinische von Einfluß gewesen, ist zweifelhaft; in bestimmterer Weise tritt das hereinziehen des Aristotelischen in die christliche Sittenlehre erst im 13. Jahrhundert auf.

Der tiefsinnige, von seiner Zeit unverstandene, selbst in seinen Verirrungen sie wenig berührende Joh. Scotus oder Erigena, (am Hofe Karl des Kahlen, dann in Oxford), berührt in seinem Hauptwerke, de divisione naturae, besonders im 5. B. auch die allgemeineren ethischen Gedanken, und fügt sie seinem auf den neuplatonischen Auffassungen des Dionysius Areopagita (S. 24) ruhenden idealistisch-pantheistischen Systeme ein, welches, von dem neueren naturalistischen Pantheismus sehr verschieden, nicht den absoluten, persönlichen Gott, sondern die selbständige Wirklichkeit der Welt verschwinden läßt. Die Welt ist nur eine andere Daseinsweise des ewigen Gottes selbst: Gott allein ist wirklich; die Creatur ist nichts, insofern sie als von Gott unterschieden gedacht wird; sie existirt nur, insofern sie mit Gott völlig eins ist. Gott ist alles, was wahrhaft ist, weil er selbst alles thut und in allem wird; Gott ist nicht bloß der vorzüglichste Theil der Creatur, sondern ihr Anfang, ihre Mitte und ihr Ende, das Wesen und das wahre Sein in allen Dingen. Das werden der Welt ist eine Selbstentäußerung Gottes, ist eine Theophanie. Gott erscheint nicht bloß in Christo, sondern in der ganzen Welt, am höchsten aber in der vernünftigen Creatur, und da wieder am reinsten in den Frommen.

Ihr glauben und erkennen geschieht allein durch Gott; Gott erkennt in dem ihn erkennenden Menschen sich selbst. Der Mensch ist also Gottes Bild, weil Gott selbst in ihm zur Erscheinung kommt. Da aber alles Ideelle, auch die Idealwelt in Gottes Gedanken, der Wirklichkeit vorangeht, so ist auch der Geist des Menschen eher wirklich als der Leib, der nur der Schatten des Geistes, und von diesem selbst geschaffen ist, und zwar als ein vollkommener und unsterblicher (2, 24). — Der Mensch ist aber jetzt nicht mehr so, wie er ursprünglich war; der Leib ist gebrechlich und dem Tode unterworfen; das kann nur durch eine Schuld so geworden sein. Wie aber ist Sünde möglich, wenn doch Gott alles in allem ist? Antwort: alles ist wirklich nur, insofern es gut ist; insofern es aber nicht gut ist, ist es nicht. Das Böse also ist ein bloßes Nichtsein, etwas bloß negatives, durchaus nicht wirkliches Sein. Gott kann nur erkennen, was ist, nicht das, was nicht ist, erkennt und weiß also auch nicht das Böse; denn wüßte er es, so wäre es wirklich und wäre nicht böse (2, 28). Diese rechtmäßige dei ignorantia verweist das Böse aus dem Bereiche des Seins in das des bloßen Scheins. Alles Böse ist nur der Schatten des Guten, also nur an dem Guten, ist wesentlich nur Mangel, Nichtsein, nicht ein positives Sein. Die Sünde besteht darin, daß der Mensch, einerseits mit Gott eins, andererseits von ihm unterschieden, diese seine Unterschiedenheit von Gott allein ins Auge faßt, sich zu sich selbst und zur Natur, und nicht zu Gott hinwendet (1, 68; 2, 12. 25). Durch diesen freilich an sich unerklärlichen (5, 36) Sündenfall erst wurde der Leib des Menschen zu einem materiellen, sterblichen, das geistige Leben hemmenden (2, 25. 26; vgl. 4, 12. 14. 15. 20); der Mensch hörte auf, wahrhaft Geist zu sein, wurde den natürlichen Begierden unterworfen; vorher Herr der Natur, wurde er jetzt ihr Sklave. — Das letzte Ziel alles Lebens, also auch des sittlichen, ist die Rückkehr in Gott (2, 2. 11), indem alle Unterschiedenheit von Gott, alle Leiblichkeit und Einzelheit aufhört und in Gott selbst übergeht, in ihn verwandelt wird (1, 10; 5, 20. 27. 37. 38). Alles sittliche Streben ist also auf diese Vereinigung mit Gott, auf die Aufhebung der hemmenden Schranken der individuellen Natürllichkeit gerichtet, und vollbringt sich in stufenweise fortschreitender Entwicklung (5, 8. 39). Die Sittlichkeit muß demgemäß überwiegend spiritualistischen und asketischen, verneinenden Charakter tragen, von der endlichen Wirklichkeit verachtend sich abwenden (4, 5). Auf das einzelne geht Joh. Scotus wenig ein. Folgerichtig ist es, wenn er die auf dem Gegensatz der Geschlechter beruhende Ehe erst infolge der Sünde entsprungen sein läßt, während der sündenlose Mensch geschlechtslos war (2, 6; 4, 12. 23). Doch ist jetzt die Ehe, aber nur um der Fortpflanzung, nicht um der sinnlichen Lust willen gestattet. — Waren auch die mystisch-speculativen Grundlagen dieser ethischen Gedanken sehr unfirklicher Art, so entsprachen die letzteren selbst dennoch dem asketischen Geiste der geltenden Moral.

§. 34.

Erst im zwölften Jahrhundert wird die Ethik von der scholastischen Wissenschaft bearbeitet, zuerst von Hildebert v. Tours († 1134), meist nach den römischen eklektischen und stoischen Philosophen; — dann von Abälardus († 1142), der jedoch meist nur einleitend die allgemeinen Fragen in geistvoller, aber die Bedeutung der Sünde bisweilen abschwächender Weise behandelt, — besonders wirkungsvoll von Petrus

Lombardus († 1164), welcher auf grund der Augustinischen Gedanken mit Benutzung der alten Philosophie ein sehr klares und wohlgeordnetes Gesamtsystem der christlichen Lehre gibt, von welcher das Ethische, obwohl nur kurz dargestellt, einen wesentlichen Theil ausmacht, — in höchster Vollendung aber von Thomas von Aquino († 1274), welcher die Aristotelische Philosophie in reichem Maße zur Durchbildung einer christlichen Speculation anwandte, ohne der christlichen Idee dadurch Abbruch zu thun. — Bei Duns Scotus († 1308) bewirkte eine sophistisch-skeptische Behandlung der Sittenlehre bereits vielfach eine Abschwächung der sittlichen Idee, und bereitete die zweideutige Jesuitenmoral vor. — Durch fast alle scholastischen Darstellungen der Sittenlehre geht eine ziemlich gleichmäßige, meist von Augustin und Aristoteles, später von Petrus Lombardus und Thomas abhängige Behandlungsweise; christlich-theologisches und heidnisch-philosophisches werden oft mit einander verbunden, ohne daß es überall gelingt, das letztere Element gänzlich in den christlichen Charakter zu erheben. Scharfsinnige, oft ächt speculative Gedankenentwicklung, aber oft auch eine bis ins Kleinliche gehende fruchtlose Begriffs-spaltung, pedantische Durchführung bestimmter Schemata, Vorliebe für gewisse typische Zahlen in der Gliederung charakterisiren im allgemeinen die scholastische Ethik.

Neben der Scholastik erhielt sich die auch auf das praktische sich richtende Casuistik, wurde durch jene selbst zu höherer Entwicklung veranlaßt, und erreichte ihre Blütezeit im 14. und 15. Jahrhundert.

Hilbert v. Tours behandelte die Ethik zuerst in einem besonderen Werke: *Philosophia moralis de honesto et utili* (Opp. Par. 1708. p. 961 ff.). Der philosophische Gehalt darin ist noch schwächlich und unselbständig und gehört mehr dem Gebiete der römischen Popularphilosophie, besonders des Cicero und Seneca, als der eigentlichen Speculation an, und das christliche tritt hinter das auch den heidnischen Moralisten entnommene ziemlich zurück; die vier griechischen Haupttugenden werden genau durchgeführt, das Verhältniß des honestum und utile weitläufig erörtert; das ganze ist noch unreif und äußerlich. — Ziemlich gleichzeitig ist Abälards *Ethica*, s. *Seito te ipsum*, kein umfassendes System, sondern eigentlich nur eine philosophisch-theologische Einleitung in die Moral; sie behandelt, etwas ungleichmäßig, allgemeine Fragen, besonders über das Wesen der Sünde und ihre Zurechnung. Die auch sonst bei Abälard vorkommende Abschwächung christlicher Gedanken durch Ueberschätzung der natürlichen Fähigkeit des Menschen tritt auch hier hervor. Er unterscheidet eine natürliche Neigung zum Bösen, (von ihm Willen genannt), von der frei beschlossenen Einwilligung in dasselbe; jene ist nicht an sich sündlich und von Gott verboten, denn sie liegt in der sinnlichen und schwachen Natur des Menschen, und ist selbst dann noch nicht Sünde, wenn sie die Vernunft überwältigt; sie wird erst Sünde durch die wirkliche Einwilligung, und grade dadurch, daß eine natürliche Neigung zum Bösen in uns ist, wird der tugendhafte Gegenkampf zu einem sittlichen Verdienst. Daraus

folgt einerseits, daß der Mensch seiner Natur nach nicht alles Böse vermeiden kann, obgleich ihm dieses unvermeidliche Böse nicht als Sünde zur Schuld angerechnet wird, andererseits, daß das Sündliche ganz allein in der bewußten Einwilligung beruht und weder in der ihr vorangehenden Neigung, noch in der aus ihr hervorgehenden That. Durch Vollbringung der bösen Absicht wird deren Schuld nicht größer, durch die Unterlassung ihrer Ausführung nicht geringer. Der sittliche Werth und die Schuld liegen also ganz allein in der Gesinnung; die Handlungen selbst, an sich betrachtet, sind sittlich gleichgiltig. Wer also etwas böses ohne böse Absicht thut, sündigt nicht. Allerdings gehört zum wahrhaft Guten auch eine nicht bloß gut gemeinte, sondern auch eine richtig erkennende Absicht. Daher ist zwar für die Heiden, da sie das Gesetz und die Wahrheit nicht rein erkannten, ihr Unglaube und selbst die Verfolgung der christlichen Märtyrer keine wirkliche Sünde, kann ihnen nicht als Schuld zugerechnet werden, aber der Mensch kann ohne Glauben auch nicht wirklich selig werden und das Gebet Christi am Kreuze für seine Verfolger zeigt, daß sie in ihrer Unwissenheit unrecht thaten und der Vergebung bedurften. — Es werden hier Gedanken, die an sich wahr sind, in einseitiger Weise auf die Spitze getrieben und dadurch zur Unwahrheit. So schwächt er auch den der mittelalterlichen Ethik geläufigen Unterschied von Todsünden und verzeihlichen Sünden dahin ab, daß unter letzteren diejenigen zu verstehen seien, deren Unsittlichkeit uns zwar im allgemeinen bewußt, aber in dem Augenblicke der Einwilligung nicht klar bewußt und Erinnerunglich ist, die also mehr in Vergeßlichkeit geschehen. Die von Bernhard v. Clairveaux nicht ohne Grund hart getadelte Moral des Abälard ist in mancher Beziehung eine Vorgängerin der Jesuitenmoral; aber zu seiner Zeit war das Gewissen der Kirche noch ein zarteres, und die Synode zu Sens (1140) verwarf ausdrücklich die bedenklichsten Sätze derselben. (51)

Mit großem Geschick, aber mehr scharfsinnig als tiefinnig behandelt Petrus Lombardus (+ 1164), meist im 3. B. seiner *Libri sententiarum*, die Sittenlehre, für die späteren Scholastiker das einflußreichste Vorbild und hohe Auctorität, obgleich die verhältnismäßig kurze Darstellung nur die Hauptpunkte berührt. Ein ausgebildetes System findet sich hier noch nicht; es ist mehr ein verstandesmäßiges zerlegen und betrachten von Begriffen als eine tiefergehende speculative Entwicklung. Die ethischen Begriffe werden erst in Definitionen hingestellt, dann durch Aussprüche der heiligen Schrift und der Kirchenväter begründet und erläutert, worauf dialectische Untersuchungen, Aufstellung entgegenstehender Ansichten und ein endgiltiges Urtheil folgen.

Der Begriff Gut hat eine objective und eine subjective Bedeutung. Das Gut als Object ist der Zweck des subjectiven Guten, des guten Willens; jenes ist die Seligkeit, das ewige Leben in Gott, also Gott selbst, insofern er mit dem Menschen in Gemeinschaft tritt (II, dist. 38. 40). Voraussetzung alles sittlich guten ist die Willensfreiheit. Diese ist aber zunächst eine dreifache: Freiheit von der Notwendigkeit, von der Sünde als Macht, und von dem Elend. Die erste ist unverlierbar, gilt von dem sündlichen Menschen, die zweite gilt von dem erlösten, die dritte von dem vollendeten. Vor dem Falle hatte der Mensch die volle Freiheit, konnte durch eigene Kraft von Sünde sich freihalten, aber nur durch Unterstützung der göttlichen Gnade zur Vollkommenheit gelangen, wie andererseits für sich selbst auch sündigen. Die Willensfreiheit ist also die Fähigkeit des vernünftigen Willens, kraft welcher er unter Beistand

der Gnade (*gratia assistente*) das Gute erwählt oder, mit Nichtbetheiligung derselben (*eadem desistente*), das Böse. Im vernünftigen Geiste ist ein natürliches Streben, obgleich nur schwach (*licet tenuiter et exiliter*), das Gute zu erwählen, durch die Unterstützung der Gnade aber wird es kräftig und wirksam (*efficaciter*), während der Mensch an sich das Böse wirksam erstreben kann. Durch diese Möglichkeit der Wahl nach beiden Seiten hin unterscheidet sich die menschliche Freiheit von der göttlichen, die immer nur das Gute erwählen kann. Nach dem Falle ging das *poterat peccare et non peccare* über in das *potest peccare et non potest non peccare*, also in eine sehr gehemnte, obgleich nicht mit der Notwendigkeit zusammenfallende Freiheit; die in sich geschwächte und verborbene Natur des Menschen treibt ihn stets zum sündigen und gestattet ihm nicht das wahrhaft gute zu wollen und zu vollbringen. Der Erlöste aber ist von dieser Uebermacht der bösen Begierde frei, hat zwar noch sittliche Schwäche, aber auch die Unterstützung der Gnade; er kann also auch noch sündigen, ja es gilt auch von ihm noch das *non posse non peccare*, aber nur in Beziehung auf verzeihliche Sünden, nicht auf Todsünden. In der letzten Vollendung aber erreicht der Erlöste den noch über die erste Freiheit hinausgehenden Zustand des *non posse peccare*, wo alle Schwäche aufgehoben ist und der Mensch in der sittlichen Unmöglichkeit ist, das Böse zu erwählen; so wird die dreifache Freiheit zu einer vierfachen (II, dist. 24. 25).

Die Tugend ist die richtige Beschaffenheit des menschlichen Willens, der auf das Gute gerichtet ist. Die Grundtugend ist daher die Liebe zu Gott als dem Inbegriff alles Guten, und alle Tugenden hängen eng mit einander zusammen, so daß, wer eine wahrhaft besitzt, sie alle besitzt, und wem eine fehlt, dem fehlen alle; niemand kann nur eine Tugend haben, denn die Liebe ist die Mutter aller Tugenden; wer aber die Mutter hat, hat auch die Kinder (III, d. 36). Nach Augustinus nimt Petrus Lombardus drei Haupttugenden an, die aber nur verschiedene Gestalten der einen Gottesliebe sind: Glaube, Hoffnung, Liebe. 1) *Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur*, nämlich im Gebiete des Religiösen; dieser Glaube ist dreifach: *credere deo*, dem Worte Gottes glauben; *credere deum*, das Dasein Gottes glauben; beides ist auch bei den Bösen möglich; *credere in deum*, Gott im Glauben lieben und mit ihm sich verbinden; dies ist der wahre Glaube, der auch zu wahren guten Werken führt (III, d. 23). 2) *Spes est virtus, qua spiritualia et aeterna bona sperantur*, i. e. *cum fiducia expectantur*. Diese Tugend wird nur kurz und ungenügend entwickelt und von der ersten nicht klar genug unterschieden; denn daß sie nur auf zukünftiges Heil sich richte, während der Glaube auch auf böses und auf vergangenes und gegenwärtiges sich richtet (III, d. 26), gibt doch nur den Unterschied eines Theils vom Ganzen. 3) *Charitas est dilectio, qua diligitur deus propter se, et proximus propter deum vel in deo*; Gott muß um seiner selbst willen geliebt werden, der Nächste aber, und dies ist jeder Mensch, um Gottes willen (III, d. 27. *squ.*). — Von einem andern Gesichtspunkte aus, welcher mit dem ersten nicht recht vermittelt, sondern nur an denselben angefügt wird, werden, nach Plato und Augustin, vier *virtutes principales vel cardinales* angenommen: *justitia*, *fortitudo*, die sich im Leiden zeigt, *prudentia*, *temperantia* (III, 33) worauf, ohne jene weiter auszuführen, die sieben Gaben des heiligen Geistes (nach Jes. 11, 2. 3, in der Vulgata, nämlich: Weisheit, Verstand, Rath, Stärke, Erkenntnis, Frömmigkeit, Gottesfurcht) als die Bedingungen der Tugendübung und als geistliche Tugenden folgen. Einige

Einzelausführungen schließen sich an die Darstellung der zehn Gebote und der Sakramente an.

Dem Petrus Lombardus folgt im wesentlichen Alexander Halesius († 1245), er führt aber manches weiter aus und fügt eigenes hinzu, so besonders die Erörterung über das sittliche Gesetz, welches er in das natürliche, das Mosaische und das evangelische unterscheidet (*Summa univ. theol.*, pars III.). Er sondert den moralischen Theil der Lehre schärfer als bisher von dem dogmatischen als „Lehre von den Sitten,“ und gliedert diese in die Lehre von dem göttlichen Gesetz, von der Gnade und den Tugenden und drittens von der Frucht der Tugend. — Wilhelm von Paris († 1249) behandelte die wichtigsten Theile der Moral in einzelnen auf Augustin und Aristoteles hinweisenden Schriften. Gelehrter, und besonders durch weitergehende Vernunft des Aristoteles sich auszeichnend sind die ethischen Theile der Schriften des Albertus Magnus († 1280), obwohl sie sonst nicht grade viel eigene Speculation enthalten und zum theil schon sehr ins casuistische eingehen. (52)

Nach Form und Inhalt vollendet und zu tiefsinniger Speculation erhoben wurde die scholastische Ethik durch Thomas v. Aquino, — in dessen *Summa theologiae*, prima et secunda secundae, in umfassender Ausführlichkeit klare Gedankenschärfe mit hoher religiöser Erkenntnis und sittlicher Lebensführung vereinigend. Die Darstellungsweise ist zwar etwas weitläufig, besonders durch Anführung und Bestreitung von entgegengesetzten Meinungen, und ergeht sich oft in unerpriestlichen Unterscheidungen und Spaltungen der Begriffe, aber der Gedankeninhalt selbst ist überwiegend von so gediegenem Charakter, daß die fast bis zur Alleinherchaft steigende und in der römischen Kirche bis heutigentages maßgebende Autorität des Thomas grade auch in der Ethik im wesentlichen eine wolverdiente ist; und die spätere Ethik der römischen Kirche konnte wol hinter diesem Vorbilde zurückbleiben, hat dasselbe aber nicht übertroffen; und auch für die evangelische Sittenlehre wurde Thomas von großem Einfluß und bleibt für sie auch jetzt noch von hoher, wolzubeachtender Wichtigkeit.

Die mit dem dogmatischen Lehrtheil unmittelbar verbundene Sittenlehre des Thomas zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil, von denen ersterer die Tugenden und die Laster überhaupt, letzterer die einzelnen behandelt, so daß das Ganze überwiegend, obwohl nicht ausschließlich, als Tugendlehre erscheint. — Der Mensch ist das Ebenbild Gottes hauptsächlich nach seiner Vernunft; der Vernunft aber eignet wesentlich die Freiheit des Willens, die freie Verfügung über das eigene Thun. Alles Thun, auch das der vernunftlosen Wesen hat einen Zweck; das menschliche also muß einen vernünftigen und als solchen dem Menschen bewußten Zweck haben, welcher durch freie Willensentschließung erstrebt wird, während die vernunftlosen Wesen den ihnen unbewußten Zweck aus Naturtrieb erstreben. Vernünftige Zwecke sind dies nur, insofern sie nicht eine bloße und endlose Vielheit bilden, sondern in einen letzten und höchsten Zweck zusammengehen, auf den also alles vernünftige Thun gerichtet ist. Dieser eine höchste Zweck, also das höchste Gut, welches das vernünftige Wesen erreichen will, kann nicht in äußerlichen, vergänglichem, also unwesentlichen Dingen bestehen, sondern nur in dem einen, schlechthin unvergänglichen, Göttlichen, in der Gemeinschaft mit Gott, also in dem schlechthin vollkommenen Leben des vernünftigen Geschöpfes, in der Seligkeit. Gott ist die objective, die Seligkeit die subjective Seite des höchsten Gutes. Die menschliche Seele für sich, ohne mit Gott vereinigt zu sein, kann nicht selig

sein; das höchste Gut ist also nicht etwas der menschlichen Seele an und für sich eignendes, hat seinen Grund nicht in ihr, sondern in Gott; das höchste Gut nach seiner objectiven Seite, als Sache betrachtet, ist nicht geschaffenes, sondern unerschaffenes, göttliches Sein, welches aber von dem Menschen angeeignet wird. Angeeignet aber kann dieses unerschaffene nicht werden durch eine sinnliche Wahrnehmung, sondern allein durch geistiges erfassen, durch erkennen, durch geistiges anschauen. Die Seligkeit also beruht auf einem anschauen Gottes, auf welches daher das vernünftige Streben gerichtet ist. Diese Seligkeit, auf der höchsten Vernunftthätigkeit beruhend, kann in dem irdischen, vielfach beschränkten und abhängigen Leben nicht ganz erreicht, und da sie eine unendliche ist, durch endliche Handlungen auch nicht verdient, sondern nur durch religiöse Anschauung angeeignet werden; indem Gott dem Menschen liebend sich selbst und damit die Seligkeit mittheilt. Dieses aneignen ist aber eben nicht ein bloß passives verhalten, nicht ein willenloses schauen, sondern ein wollendes, liebendes und in der Liebe sich erfreuendes ergreifen des Göttlichen. Indem in Gott als dem höchsten Gut das vernünftige Streben zu einer vollkommenen Befriedigung und Ruhe gelangt, ist die Seligkeit Genuß, Freudengefühl; aber dies ist nur die eine Seite der Seligkeit, deren andere das schauende erkennen ist. — Der Wille des Menschen, immer auf ein Gut gerichtet, ist also zwar frei, kann weder durch eine äußerliche noch durch eine innerliche Gewalt zu einer bestimmten Wahl gezwungen werden, wird es auch nicht durch Gott, weil Gott jedes geschaffene Wesen nach dessen ihm anerschaffenen Natur wirken läßt, und er kann sich also ebenso auf ein falsches, nur scheinbares Gut richten, wie auf das wahre, aber das wahre Gut selbst steht nicht in der freien Bestimmung des Menschen, sondern ist durch Gott und durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst schlechthin bestimmt; der Mensch kann es frei wollend erstreben oder verfehlen, aber nicht ein anderes Gut als das wahre setzen. Es gibt kein anderes höchstes Gut als Gott. Der Wille ist gut, wenn er der Vernunft gehorcht; die Vernunft aber ist eine wahrhafte nur, wenn sie Gott gehorcht und sich von ihm erleuchten läßt. Jedes Thun also ist böse, welches von der Vernunft abweicht, ist es selbst dann, wenn diese Vernunft eine irrende ist (II, 1, 19); alles, was nicht aus dem Gewissen kommt, ist Sünde; aber der einer irrenden Vernunft folgende Wille ist auch nicht gut, sondern insofern böse, als der Irrtum vermeidlich war. Wahrhaft gut ist also nur dasjenige Thun, welches nicht bloß der Vernunft überhaupt folgt, wie dieselbe grade zufällig in jedem Menschen gestaltet ist, sondern der wahren Vernunft, die sich des göttlichen Willens bewußt ist und nach ihm sich gestaltet.

Die Fertigkeit der Seele, gut zu handeln, ist die Tugend, die also nicht als Handlung, sondern als bleibende Kraft und Neigung zum handeln, als habitus, als eine Kraft des vernünftigen Willens zu fassen ist. Die Tugenden sind zunächst natürliche Tugenden, d. h. solche, die dem Menschen als solchem, seinem natürlichen, vernünftigen Wesen eignen und durch Uebung und Gewöhnung entwickelt werden, obgleich sie für sich nicht zur Vollkommenheit gelangen können (II, 1, qu. 55-59. 63). Sie unterscheiden sich in Erkenntnistugenden und moralische Tugenden (vergl. Aristoteles S. 17. 18); die ersteren sind die Weisheit, die Wissenschaft, der Verstand und damit zusammenhängend die Klugheit, und in einem etwas besonderen Sinne die Kunstfertigkeit. Die moralischen Tugenden beziehen sich auf das begehren; sie zerfallen in vier Cardinaltugenden (II, 1, qu. 60. 61; II, 2, 47 squ.). 1) Die Tugend, als

ein Gut der Vernunft selbst betrachtet und deren Wesen ausdrückend, ist die Klugheit; sie ist, im Unterschiede von der Weisheit, nicht die Herrin, sondern die Dienerin der Sittlichkeit, gibt nicht den eigentlichen Zweck an, sondern nur die Mittel zum Zweck der praktischen Vernunft. 2) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf sittliche Handlungen ausdrückt, ist die Gerechtigkeit; sie bezieht sich auf die Verwirklichung des Rechtes, ist der stetige und feste Wille, einem jeden sein Recht zu gewähren, hat es also mit dem zu thun, was den andern Menschen gebührt. In einem gewissen Sinne kann der Mensch allerdings auch gegen sich selbst gerecht sein, wenn nämlich die Vernunft über die Leidenschaften herrscht. Die Gerechtigkeit ist die höchste der moralischen Tugenden und schließt auch die Frömmigkeit, Dankbarkeit *zc.* ein. 3) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf die Unterwerfung der ihr widerstrebenden Begierden und Leidenschaften ausdrückt, ist die Mäßigung. Sie führt alle Begierden und alle Lustempfindungen, die sich auf sinnliche Güter beziehen, und alle Unlustempfindungen, die aus deren Mangel entspringen, auf das der Vernunft entsprechende Maß zurück. Zu ihr gehört die Schamhaftigkeit, die Ehrbarkeit, die Enthaltbarkeit, die Sanftmut, die Bescheidenheit, die Demut *zc.* 4) Die Tugend, welche die praktische Willensrichtung der Vernunft auf das durchführen vernünftiger Zwecke gegen die widerstrebenden natürlichen Neigungen und Affecte, besonders gegen die Furcht in Gefahren, ausdrückt, ist die Tapferkeit. Sie hält alles ab, was die Thätigkeit der Vernunft hindern könnte, erhält also im Gegensatz zu den bloß sinnlichen und vernunftlosen Trieben den Menschen in den Grenzen der Vernünftigkeit; sie ist theils defensiv, ein festes, ruhiges Ertragen feindseliger Einwirkungen, theils offensiv, indem sie die Gefahren angreift; die erstere Seite aber ist für die christliche Sittlichkeit das überwiegende. Die höchste Stufe christlicher Tapferkeit ist das Märtyrertum, in welchem die Liebe das vorwaltende ist. Die einzelnen Haupttugenden werden von Thomas in einer sehr weitgehenden, oft allzufeinen Gliederung in zahlreiche besondere Erscheinungsformen getheilt.

Ueber allen moralischen Tugenden stehen, nicht als ihnen nebengeordnet, sondern sie alle in den christlichen Charakter erhebend, die theologischen Tugenden, die übernatürlichen, die zu ihrem Gegenstande das Göttliche, Uebernatürliche haben und nicht von Natur in uns liegen, sondern von Gott uns gegeben (*infusae*) sind (II, 1, 62 *sq.*; II, 2, 1-46); durch sie allein wird dem Menschen die Vollkommenheit auch in den moralischen Tugenden möglich. — 1) Der Glaube; er bezieht sich nicht auf das Endliche, sondern auf Gott, und hat zu seiner Voraussetzung die göttliche Offenbarung. Er ist ein Denken mit innerer Zustimmung des Willens, und muß sich auch äußerlich offenbaren im Bekenntnis. Der Gegenstand des Glaubens ist theils rein übernatürlich, über unsere Erkenntnis und Vernunft hinausgehend, theils kann er auch durch die natürliche Vernunft erkannt werden; aber auch das für die Vernunft erkennbare ist doch durch Gott aus Liebe und zum Zweck der Erziehung geoffenbart worden. Lebendig gestaltet wird der Glaube erst durch die hinzukommende Liebe (*fides formata*), ohne sie ist er roh (*informis*). Da der Glaube die Grundlage aller Sittlichkeit ist, so ist der Unglaube die höchste Sünde; da aber jener eine Tugend ist, so darf man keinen Nichtchristen zum Glauben zwingen. Anders verhält es sich allerdings mit den Kezern und Abtrünnigen, denn diese haben ihr Gelübde gebrochen, fallen also unter die

Strafe; die Hekerei verdient die Todesstrafe (II, 2, 10, art. 8. 9); und wenn ein Fürst vom Glauben abfällt und infolge dessen in den kirchlichen Bann verfällt, so sind seine Unterthanen ipso facto von seiner Herrschaft und ihrem Eide der Treue frei und los (II, 2, 12, art. 2). — 2) Die Hoffnung hat zu ihrem Gegenstande die ewige Seligkeit, also die subjective Seite des höchsten Gutes; sie setzt den Glauben voraus, weil uns durch diesen die ewige Seligkeit erst bekannt wird. Mit der Hoffnung muß die Furcht Gottes verbunden sein, insofern Gott der Urheber der gerechten Strafe ist. — 3) Die Liebe ist die vollkommenste Tugend, und ihre Voraussetzung der Glaube und die Hoffnung. Sie ist eine innige Verbindung des Menschen mit Gott, ein besitzen Gottes und die gestaltende Form aller andern Tugenden, da der Mensch alles Gute aus Liebe zu Gott thun muß; sie bleibet ewig, während der Glaube einst in schauen und die Hoffnung in den Besitz der Seligkeit übergeht. Die Liebe, die zunächst Liebe zu Gott, und als solche nicht von Natur in uns ist, sondern eine göttliche Gnadengabe, erweitert sich von selbst zur Liebe gegen die Menschen und gegen alle Geschöpfe, auch zur Liebe des Menschen gegen sich selbst und gegen den eigenen Leib, als einen von Gott geschaffenen. Aber alle Liebe zu dem geschaffenen darf nur aus der Liebe zu Gott fließen, und bezieht sich nicht auf das Böse in den Geschöpfen, sucht vielmehr dasselbe aufzuheben. Die Feinde und die bösen Menschen überhaupt müssen wir nicht als böse, sondern als Menschen, um ihrer vernünftigen Natur willen lieben. Der Grad unserer Liebe zu den Geschöpfen hat sich zu richten nach dem Grade der Verbindung derselben mit Gott. Gott selbst ist über alles zu lieben, auch mehr als wir selbst.

Diese Doppelgliederung der Tugenden ist vielleicht die schwächste Seite der Ethik des Thomas und der Scholastiker überhaupt. Die theologischen Tugenden und die natürlichen lassen sich durchaus in kein klares Verhältnis zu einander bringen; es sind zwei einander ganz fremdartige, gar nicht zu einander passende Standpunkte, die sich weder einander neben- noch unterordnen lassen, vielmehr nach allen Seiten hin sich gegenseitig stoßen und beengern, und theils zu vielen Wiederholungen, theils zu willkürlichen Einordnungen der einzelnen Tugenderscheinungen führen. Daß die Liebe, auch die zum Geschöpf, nur als theologische Tugend auftritt, ist ganz unnatürlich. Die Trennung des Glaubens von der Weisheit ist jedenfalls mislich, da eine christliche Weisheit wesentlich auf dem Glauben an Gott ruht. Die Unterscheidung der Erkenntnistugenden und der moralischen leidet nicht blos an denselben Mängeln wie ihr Vorbild bei Aristoteles, sondern wird durch die Unterscheidung beider von den theologischen noch verwirrt, da ein sehr wesentlicher Theil dessen, was Aristoteles der Weisheit zuschreibt, hier auf den Glauben übertragen werden muß. Noch schlimmer wird die Sache dadurch, daß die moralischen Haupttugenden nicht streng nach Aristoteles, sondern nach den vier Haupttugenden Platos aufgezählt werden, welcher gar nicht besondere Erkenntnistugenden unterscheidet, so daß nun zwar nicht die Weisheit, aber doch die Klugheit als eine moralische Cardinaltugend auftritt, welche doch unzweifelhaft, wie es auch bei Aristoteles richtig geschieht (S. 80), mit der Weisheit zu den Erkenntnistugenden zu rechnen ist. Das ganze griechische Schema aber ist für die Auffassung der christlichen Tugenden völlig unzureichend; und man fühlt das gewaltsame überall sofort heraus. Sogar den durchaus verkehrten Gedanken des Aristoteles, daß die Tugend immer in der Mitte zwischen zwei Abweichungen liege (S. 74), nimmt

Thomas auf, und dehnt dies selbst auf die Erkenntnistugenden aus; von den theologischen aber gelte es nur insofern, als wir ein bestimmtes, unserer Natur entsprechendes Maß in ihnen erreichen sollen (II, 1, 64), — eine jedenfalls feltzame Deutung des Aristotelischen Mittelweges.

Ueber die Tugenden überhaupt gibt Thomas noch folgende Bestimmungen, meist nach Aristoteles: Jede Tugend wird durch Ausübung in ihrer Kraft erhöht; alle stehen mit einander in Verbindung, und wenn sie vollkommen auftreten, ist keine ohne die andern alle. Die Tugenden sind, je nach verschiedenen Seiten betrachtet, an Werth einander theils gleich, theils ungleich; die Erkenntnistugenden sind an sich edler, als die moralischen, insofern die Vernunft edler ist als das Begehren; in Beziehung auf die Thätigkeit aber stehen wieder die moralischen höher, weil sie wirksamer sind. Die vollkommene Ausübung der Tugend ruht auf den von Gott unmittelbar verliehenen sieben Geistesgaben (II, 1, 68), die den Menschen willig machen den Wirkungen des heiligen Geistes zu folgen, ein schon bei Ambrosius und Gregor I. vorkommender Gedanke, bei dem es aber selbst dem Scharfsinn eines Thomas nicht gelingt, das Verhältnis dieser Gaben zu den entsprechenden Tugenden, besonders den theologischen, klar zu machen. (53)

Das sittliche Thun richtet sich nach einem Gesetz; dieses gehört in das Gebiet der Vernunft. Das ewige Gesetz ist die das All regierende göttliche Vernunft, nicht die zufällige Vernunft des einzelnen. Die Naturgesetze, auch die der praktischen Vernunft (*ratio practica*), sind ein Ausfluß des ewigen Gesetzes, und die menschlichen Gesetze des Staats und der Gesellschaft sind wieder ein Ausfluß aus beiden. Die bloß in der natürlichen Vernunft liegenden Gesetze reichen für die Sittlichkeit nicht aus; sondern für den übernatürlichen Zweck der Seligkeit bedarf es auch eines positiven göttlichen Gesetzes, welches durch Offenbarung für alle bekannt und gesichert wird, und zugleich auch das natürliche sittliche Bewußtsein vor allem Zweifel sicherstellt (II, 1, 90 sq.). — Im Gebiete christlicher Sittlichkeit ist das eigentliche für alle Christen schlechthin geltende Gesetz von den Rathschlägen zu unterscheiden, welche der freien Wahl überlassen bleiben, deren Befolgung aber eine höhere Vollkommenheit bewirkt und schneller zum Heilsziele führt. Das alttestamentliche Gesetz als ein Gesetz der Knechtschaft hatte deren nicht, wol aber das Evangelium, als ein Gesetz der Freiheit, um diese den Menschen recht zum Bewußtsein zu bringen. Das hängen am Irdischen hemmt das Hinankommen zu dem Himmlischen; die Rathschläge beschleunigen letzteres also dadurch, daß sie den Menschen von dem ihm sonst unverwehrtten Genuße des Irdischen möglichst losmachen; sie verlangen also Armut, beständige Keuschheit (d. h. Ehelosigkeit) und das Joch des Gehorsams (*obedientiae servitus*), letzteres sehr mislich begründet durch Mt. 19, 21 („folge mir nach“) und Joh. 10, 27 (II, 1, 108, art. 4; cf. II, 2, 186). — Das christliche, von dem natürlichen unterschiedene Gesetz kann nicht erfüllt werden durch die natürliche Kraft, sondern nur kraft der in die Herzen der Gläubigen ergossenen Gnadengaben, und insofern erwirbt sich der Mensch durch seine Tugend auch kein Verdienst vor Gott. Ohne die Gnade kann sich niemand das selige Leben erwerben; aber unter der Voraussetzung der Gnade kann sich der Mensch allerdings ein Verdienst vor Gott und dadurch eine Vermehrung der Gnade und der Liebe Gottes, also auch eine Erhöhung seiner Seligkeit erwerben (*meritum condigni*) (II, 1, 114).

Dem Sittlichguten steht das Böse gegenüber, und zwar der Tugend-

handlung die Sünde, der Tugend als Fertigkeit das Laster (II, 1, 71 ff.); die Sünde und das Laster sind in Widerspruch mit der wahren Vernunft, als auch überhaupt mit dem Wesen oder der Natur des Menschen. In Beziehung auf die Art der bei der Sünde empfundenen oder erstrebten Lust unterscheidet man geistige und fleischliche Sünden; in Beziehung auf das Object, an welchem man sich versündigt, unterscheidet man Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. In Beziehung auf die Schuld und Strafbarkeit unterscheidet man verzeihliche und Todsünden (*peccata venialia et mortalia*); jene bestehen in der Hinwendung zu dem Endlichen ohne bewusste und beabsichtigte Abwendung von Gott und ziehen endliche Strafen nach sich, hier auf Erden oder im Fegefeuer; die Todsünden bestehen in der bewussten und gewollten Abwendung von dem höchsten Gut, also in der bewussten Auflehnung gegen Gott und seinen Willen, sind gegen die Ordnung der Liebe und ziehen daher ewige Strafen nach sich. Die Schwere der Schuld richtet sich überhaupt nach der Wichtigkeit des Objectes, nach den Beweggründen, nach dem Grade des Bewußtseins und der Willensfreiheit und nach der sonstigen geistigen Beschaffenheit und der Stellung des Subjectes in der menschlichen Gesellschaft. In Beziehung auf den positiven oder negativen Inhalt des Thuns unterscheidet man Begehungs- und Unterlassungssünden (*p. commissionis et omissionis*). In Beziehung auf die Verwirklichung unterscheiden sich Sünden des Herzens, des Mundes und der That (*p. cordis, oris, operis*). Bei der Sünde ist eine zweifache Einwilligung des Vernunftwillens zu unterscheiden: in die Lust bei der Sünde, und in die sündliche That selbst; letztere Einwilligung ist die schuldvollere. — Die Ursachen der Sünde als That sind theils unmittelbare: das von der Wahrheit abirrende Erkennen und Wollen, indem jenes ein scheinbares Gut für ein wirkliches hält, und dieses es will, — theils mittelbare, und zwar innerliche: Einbildungskraft, Sinnlichkeit, Unwissenheit, Leidenschaften und andere schon vorhandene Sünden, oder äußerliche, also verführende: Teufel und böse Menschen; die Verführung aber setzt zu ihrer Wirksamkeit ein sündliches entgegenkommen voraus. Gott ist nicht die Ursache der Sünde, wol aber kraft seiner Gerechtigkeit die mittelbare Ursache der Folgen der Sünde, z. B. der Verstockung. Die von der Sünde des ersten Menschen her sich auf alle Geschlechter forterbende sündliche Verderbnis, die Erbsünde, ist in formaler Beziehung die Vererbung der ursprünglichen Gerechtigkeit, in materialer die Richtung der Seelenkräfte auf falsche Güter die *concupiscentia* (75 squ.). Die einzelnen Sünden behandelt Thomas bei den ihnen entgegengesetzten Tugenden.

In der oft sehr ins casuistische eingehenden Einzeldurchführung neigt Thomas bei allem sittlichen Ernst doch im allgemeinen nicht zu theoretischer Schroffheit, sondern läßt der persönlichen Entscheidung in besonderen Fällen, selbst dem äußerlichen Recht gegenüber, einen ziemlichen Spielraum. Das Eigentumsrecht z. B. ist ihm kein unbedingtes, und in der äußersten Noth, wo es sich um die Rettung des Lebens handelt, geht das Recht der Selbsterhaltung dem Eigentumsrechte des andern vor, und der Mensch sündigt nicht, wenn er in solchem Falle von dem ihm verweigerten Ueberfluß des andern offen oder heimlich das nöthige nimmt (II, 2, qu. 66, 7). — Für geliehenes Geld Zinsen nehmen erklärt er nach der allgemeinen alt-christlichen und mittelalterlichen Annahme für unerlaubt; denn es würde sonst dieselbe Sache zweimal bezahlt; wer ein Brod verkauft, kann sich für das verzehren desselben nicht noch be-

sonders bezahlen lassen; wer es verleiht, enthält ja durch die Rückgabe den Kaufpreis wieder; jedoch ist es nicht unerlaubt, im Falle der Noth Geld um Zinsen aufzunehmen. — Die Pflicht der Wahrhaftigkeit gestattet zwar, weniger zu sagen, als man für wahr erkennt, nicht aber mehr; denn das wenige ist ein Theil des Ganzen. Jede Lüge ist eine Sünde, aber in verschiedenen Graden; eine bewußte Lüge zum Schaden eines andern ist eine Todssünde, eine Scherz- oder Dienstlüge aber in gleichgiltigen Dingen, und wenn sie niemandem Schaden bringt, ist eine erlassliche (II, 2, qu. 110, 4). (54)

Duns Scotus, in welchem ein wirklich speculativer Tief Sinn sich nur zu oft in sophistisches und skeptisches Gedankenspiel verirrt, macht in mehr als einer Beziehung durch seine am auffinden und kunstvoller Lösung von Widersprüchen und Schwierigkeiten sich gefallende Sophistik die sittliche Idee und vor allem ihre besondere Anwendung schwankend. Für die entgegengesetzten Auffassungen macht ein feinausgesponnenes quatenus Raum und öffnet der subjectiven Willkür zu schlaffer Gesetzesauslegung den Weg. Vieles erinnert bei ihm auffallend an die späteren Verirrungen jesuitischer Auffassung. Den Begriff der Willensfreiheit faßt er im Gegensatz zu Thomas wesentlich nur als grundlose Willkür, sowol beim Menschen als bei Gott; hatte Thomas behauptet, daß der wirklich vernünftige Mensch in der vernünftigen Erkenntnis des Guten allerdings zugleich einen, obgleich nicht zwingenden, Beweggrund zum Guten habe, so daß er sich nicht gleichleicht für das vernünftige und unvernünftige entscheiden könne, sondern zu jenem eine natürliche Hineigung habe, und daß der Wille sich also keineswegs völlig neutral verhalte (II, I, 9. 13. 17. 58.), so behauptet dagegen Duns, daß nach jener Auffassung der Wille gar nicht frei, sondern durch das erkennen bestimmt sei; als frei sei er vielmehr an die vernünftige Erkenntnis gar nicht gebunden, sondern verhalte sich völlig neutral und könne sich mit gleicher Leichtigkeit für oder gegen das erkannte entscheiden. *) Ebenso ist die Freiheit des göttlichen Willens in keiner Weise mit dem Charakter einer inneren Nothwendigkeit zu fassen, so daß Gott nicht etwa ebenso gut das entgegengesetzte von dem wollen könnte, als was er wirklich will. Nicht darum ist etwas von Gott gewollt und als Gesetz gegeben, weil es an sich gut ist, sondern es ist einzig darum gut, weil es Gott grade so gewollt hat; er hätte aber ebenso leicht auch das entgegengesetzte davon wollen können. Gott ist also auch an seine Gebote nicht gebunden, und kann sie auch wieder aufheben, nicht bloß die positiven der Offenbarung, sondern auch die natürlichen Sittengesetze; nur von den beiden ersten Gesetzen des Dekalogs, weil unmittelbar aus dem Wesen Gottes folgend, kann Gott nicht dispensiren. **) Im Interesse jenes schlaffen Freiheitsbegriffes liegt es wol auch, daß Duns Scotus auch sittlich gleichgiltige Handlungen annimmt, nicht etwa blos solche Handlungsweisen, die als weder geboten noch verboten das Gebiet des Erlaubten ausmachen, sondern auch wirkliche einzelne Handlungen, die weder gut noch böse seien, d. h. die nicht aus Liebe zu Gott gethan werden, aber auch nicht im Gegensatz zu ihm. ***) In Beziehung auf bestimmte sittliche Fälle zeigt sich daher Duns Scotus oft sehr schlaff. Lüge und Verstellung erklärt er als unter Umständen erlaubt. †) Ein Versprechungs Eid verpflichtet nur dann

*) Quaest. in libr. Sentent. II, dist. 25. ed. Lugd. 1639. t. 6. p. 873 squ. —

) X. a. D. III, dist. 37. t. 7. p. 857. — *) II, dist. 41. — †) III, dist. 38, p. 917.

zur Erfüllung, wenn man beim schwören die Absicht dieser Erfüllung gehabt hat, obgleich freilich ein Eid, bei welchem man diese Absicht nicht gehabt, eine Todssünde ist. *) (55)

Die scholastische Ethik im allgemeinen trägt eine ziemlich gleichartige Erscheinnungsform. Es werden bei den einzelnen Punkten zuerst entgegengesetzte Ansichten mit ihren Gründen aufgeführt, und dann darüber eine Entscheidung gegeben; Aussprüche der Kirchenväter, besonders auch des Augustins und des Dionysius Areopagita, oft auch des philosophus, d. h. des Aristoteles, gelten ohne weiteres als Beweisgründe; die Aussprüche der heiligen Schrift treten mehr in den Hintergrund. — Bei allem anzuerkennenden Scharfsinn in der Entwicklung der Begriffe zeigt sich doch auch ein gewisser Mangel an Muth, die philosophische Gedankenarbeit rein aus dem christlichen Bewußtsein heraus sich entfalten zu lassen. Die griechisch-römische Sittenlehre war den Scholastikern doch nicht bloß eine vorbildende und vorbereitende Arbeit, war ihnen auch in Beziehung auf den Inhalt von allzusehr bestimmender Macht. Sie ringen wol mit großer Kraft, die außerchristliche Philosophie in die christliche Gedankenwelt hinaufzubilden, aber jene ist ihnen doch zu mächtig, als daß sie nicht vielfach das christliche Bewußtsein durch das heidnische umstrickt und seiner Eigentümlichkeit beraubt hätten. Sie haben den Gegensatz wol gespürt, aber nicht überwunden, und das häufige unlebendige nebeneinanderstellen beider Elemente zeigt nur ihre Verlegenheit, nicht ihre den fremdartigen Stoff bewältigende Kraft. — Der fast überall uns begegnenden Anwendung gewisser Lieblingszahlen bei der Eintheilung und Gliederung, besonders der drei und sieben, außerdem der vier und zwölf, liegt zwar die Ahnung einer inneren Gesetzmäßigkeit auch des geistigen Lebens zu grunde, aber diese kommt zu keinem wissenschaftlichen Bewußtsein, und der eigentliche Grund ihrer Anwendung bleibt doch die typische Bedeutung jener Zahlen als heiliger. Daß sieben Seligkeiten, sieben (verschieden aufgeführte) Todssünden zc. angenommen werden, erscheint ohne inneren Grund; und oft wird dieser Gebrauch der Zahlen zum eiteln Spiel, wie wenn ein Schriftsteller überall die Zwölfzahl anbringt, bei Eintheilung der Begriffe, bei Gründen und Gegengründen zc.

Der von den Scholastikern verarbeitete ethische Lehrstoff wurde später in großen, aber wenig systematisch verarbeiteten Sammelwerken mit den entsprechenden Ausführungen der Kirchenväter den weiteren Kreisen der kirchlichen Welt zugänglich gemacht. Noch in die Zeit des Thomas fällt die *Summa* des Wilhelm von Auvergne**) eine im wesentlichen casuistische, ziemlich geordnete Verwerthung der Scholastik; das fast ganz aus Thomas entnommene *Speculum morale*, angeblich von Vincentius Bellovacensis († 1264), im 14. Jahrhundert entstanden;***), und die vielgebrachte, sehr vollständige und gelehrte *Summa* des Antoninus von Florenz († 1459). †) (56)

Gegen die eigentliche Scholastik mit geistreicher Schärfe kämpfend, in Beziehung auf die Erkenntnis mehr empirisch, obwohl von hoher philosophischer

*) III, dist. 39, p. 980. — **) *Summa s. tractatus de virtutibus et vitiis*, seit d. 15. Jahrh., (ohne Jahreszahl und Druckort, dann Col. Agr. 1479. fol. Basel, 1497 Oct.), oft gedruckt. — ***) Nicht in dessen Opp. 1481, sondern besonders gedruckt als Theil des großen *Speculum naturale* etc. 1473 u. später vergl. Gräffe Lehrb. d. Literaturgesch. 2. B. 892 f. und über ihn Schlosser 1819. — †) *Summa theol.* 1477. 1478. 1480, 1496; 1740, 4 voll.

Bildung, suchte Johannes v. Salisbury (Sarisburyensis, † 1180) als Bischof v. Chartres) den sittlichen Auffassungen der Kirche einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben; er schloß sich hierbei größtentheils an Gregor den Großen an. Vollkommen zu sein, ist Gottes Wesen, vollkommen zu werden die Aufgabe des Menschen als des Ebenbildes Gottes; vollkommen, also glücklich wird der Mensch nur durch sittliches Thun, welches einerseits auf der Erkenntnis der Wahrheit, andererseits auf der Liebe zu Gott ruht. Die Wahrheit erkennen kann der Mensch nach dem Sündenfalle nur kraft der göttlichen Offenbarung und Erleuchtung, das Gute vollbringen nur durch göttliche Gnadenunterstützung. Wegen der allen Menschen angeborenen bösen Begierde gibt es keine Tugend ohne einen beständigen Kampf der durch die Erlösung gekräftigten Liebe zur Gerechtigkeit gegen jene böse Begierde. Wie das Wesen und die Quelle aller Sünden die zur Selbstüberhebung oder zum Hochmut gesteigerte natürliche Begierde ist, aller Tugendkampf also zunächst sich gegen den Hochmut des Herzens richtet, so ist das Wesen aller christlichen Tugend die auf der Gottesliebe ruhende Demut, welche danach trachtet, den Eigensinnen abzulegen und Gott in allen Dingen die Ehre zu geben. Der sittliche Werth der Handlungen ruht also nicht in dem Werke, sondern in der Gesinnung; aber aus der rechten Gesinnung folgt mit sittlicher Nothwendigkeit auch das rechte Werk. — Die Sittlichkeit ist aber keine bloß individuelle Aufgabe; sie hat ihre Wahrheit nur in dem sittlichen Gesamtwesen, welches in der Kirche und dem mit ihr eng vereinigten christlichen Staate sich darstellt. Der Staat hat als ein wirklicher sittlicher Organismus auch eine sittliche Aufgabe, nämlich die Gerechtigkeit nach dem göttlichen Willen zu vollbringen und die Sittlichkeit des Volkes nicht bloß zu schützen, sondern auch zu pflegen und zu leiten. Das den Staat beherrschende Gesetz darf also nicht Ausdruck menschlicher Willkür, sondern nur des göttlichen Willens sein, dem auch der Fürst sich schlechthin zu unterwerfen hat; es muß also auf Gottes geoffenbartem Worte ruhen, und die Stellvertreter Gottes, die Vertreter der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, müssen auch die Seele des christlichen Staates sein; denn eben in seiner sittlichen Aufgabe ist der christliche Staat mit der Kirche eins. Gottesfurcht ist die Lebensmacht des christlichen Staates, und dieser muß darum vor allem das sittliche Recht der Kirche, und die Priester als das höhere, gewissermaßen göttliche Element in der weltlichen Gemeinschaft, anerkennen und ehren. Die Priester sollen und dürfen allerdings nicht selbst den Staat leiten und verwalten, sie sollen vielmehr nur durch ihr sittliches Vorbild, durch Lehre, Mahnung und Rüge auf denselben einwirken, aber die Fürsten, denen nach göttlicher Ordnung die Leitung des Staates zusteht, haben das Schwert nur von der höheren sittlichen Gemeinschaft, von der Kirche empfangen, um im Namen der christlichen Idee die Gerechtigkeit zu vollbringen, und ebenso steht der Kriegerstand, die Ritterschaft, nicht bloß im Dienste des Fürsten, sondern ganz ebenso und zuerst im Dienste Gottes, als der Kirche. Ein Fürst, welcher sich von dem göttlichen Gesetz los sagt, gegen die göttlichen Ordnungen, also auch gegen die Kirche sich empört, hat als Tyrann sein sittliches Recht an die Krone vernichtet, und es ist nicht bloß rechtmäßig, ihm Widerstand zu leisten, sondern auch in jeder Weise, selbst durch Hinterlist und Mord, ihn zu entfernen (Polieraticus IV, 2). Seine Staatslehre ist ein mittelalterlich christliches Gegenstück zu Platos Staatslehre, die er

bestimmt nicht gefant hat, und sucht Augustinus civitas dei in den weltlichen Staat hineinzubilden.*)

Die Neigung der Scholastiker, schwierige Streitfragen aufzuwerfen, führte sie von selbst zum hinüberstreifen in die Casuistik, und diese, die sich neben der Scholastik forterhalten hatte, entnahm später aus derselben vielen ihr entsprechenden Stoff und zum theil auch eine mehr wissenschaftliche Form. Mit dem Verblaffen der Scholastik im 14. Jahrhundert trat daher die Casuistik grade in ihre Blütezeit. Die *Summae casuum conscientiae* wurden behufs der Beichten und Bußen, und, da sie auch meist viel kirchenrechtliches enthielten, behufs der Kirchenverwaltung sehr viel gebraucht. In ihnen finden wir eine nur wenig geordnete, oft nur alphabetische Zusammenstellung bestimmter einzelner sittlicher Fragen, die sich überwiegend auf das Erlaubte und Unerlaubte beziehen, und deren Entscheidung weniger aus allgemeinen sittlichen Gedanken als auf grund von Ansagen angesehener Kirchenlehrer gegeben wird. Die Fragen sind oft garnicht aus dem Leben gegriffen, sondern nur erfunden, um wie bei einer Räthselösung Scharfsinn zu zeigen; und bei einigen dieser Werke zeigt sich ein eigenthümlich behagliches verweilen bei höchst unsauberen Gegenständen. Vor der Fülle des einzelnen verschwinden die allgemeinen Gesichtspunkte oft ganz, und die Moral ist in Gefahrd, in advocatenmäßige Sophistik auszuarten und das Sittliche nur ganz verstandesmäßig und skeptisch zu behandeln, daher oft Fragen als zweifelhaft weiltäufig erörtert werden, die für das unbefangene sittliche Verurtheilen durchaus nicht zweifelhaft sein können. Die bekanntesten sind die *Summen* von Raymundus de Pennaforti im 13. Jahrhundert,**) (alphabetisch) Atefannus im 14. Jahrhundert***) (die Atefana, sehr sorgfältig und besonnen, enthält auch viele allgemeine Betrachtungen, ziemlich systematisch geordnet, reichhaltig); Angelus de Clavasio im 15. Jahrhundert†) (die Angelica, wol die am meisten verbreitete; alphabetisch, viel unnütze, oft nutzarte Fragen handelnd); Sylvester Prierias, General der Dominikaner, der bekante Gegner Luthers, gab in seiner *Summa moralis*, ††) meist *Summa Summarum* genannt, eine unselbständige Zusammenfassung der übrigen, alphabetisch. (Die *Pisanella* [1470] und oft, überarbeitet von Nic. de Ausmo, 1471. 73. 74. 75. 78; *Galensis*, 1475; *Rosella*, 1516; *Pacificia*, 1574. Die *Biblia aurea*, 1475. 81; auch deutsch, alphabetisch.) — Auch Gratians *Decrete* enthalten im ersten Theil manches in die casuistische Moral gehörige.

§. 35.

Die Schriften der Mystiker enthalten im Gebiete der Ethik viele tiefe Gedanken, aber ohne streng wissenschaftliche Form. So bei Richard v. St. Victor und Bonaventura. Weniger mystisch als einfach praktisch, die Seite des Gemüths hervortretend, wirkten Bernhard

*) Bes. in dem *Polieraticus*. Vergl. Reuter, Joh. v. S. 1842. Schaarschmidt, Joh. Saresb. 1862. — **) *Summa de casibus poenitentiae*, Verona, 1744; nach ihr ist die des Joh. v. Freiburg, Augsb. 1472 u. oft, bearbeitet. — ***) S. d. cas. consc., zuerst ohne Ort u. Jahr c. 1468—72 fol.; dann Col. 1479; Norimb. 1482, u. später oft. — †) S. cas. consc. 1486, ohne Druckort, fol.; Venet. 1487 Q.; Norimb. 1488 u. später oft. — ††) 1515, Q.; Argent., 1518, fol.

v. Clairveaux und später Thomas a Kempis, während Eckhard, zum theil selbst Tauler im Geiste einer bis ins pantheistische streifenden Mystik das Sittliche überwiegend verneinend und quietistisch fassen, als geistige Armut, als abwenden des Geistes von allem geschaffenen. Vermittelnd zwischen Mystik und Scholastik sucht Joh. Gerson auch das Ethische zu gestalten, bekundet aber bereits das Erschlaffen des sittlichen Geistes, welches sich vor der Reformation in weiten Kreisen verbreitete; in mehr volkstümlich-empirischer Betrachtungsweise bewegt sich Raimundus v. Sabunde. Im Geiste der Reformation und als ihre Vorläufer wirkten auf dem ethischen Gebiete Wicliffe, Guss, Joh. v. Goch, Savonarola.

Der immer enger an Aristoteles sich anschließenden dialektischen Behandlung der Sittenlehre gegenüber schließt sich die mystische, der scholastischen Verstandesrichtung entgegengesetzte Theologie mehr oder weniger eng an die Schriften des vermeintlichen Arcopagiten (S. 153) an, hält sich aber meist von den kühn ausschweifenden Speculationen des Joh. Scotus fern, und gibt im allgemeinen mehr sinnige Betrachtungen und tiefe Gedankenblicke als strenge und klare Gedankenentwicklung. Die Willensfreiheit wird bei den meisten mittelalterlichen Mystikern ziemlich stark betont; das thatkräftige Wirken nach außen tritt aber hinter das rein innerliche Leben zurück.

Richard v. St. Victor (um 1150), behandelt in mehreren einzelnen Schriften das innerliche Leben des frommen Gemüthes in der Einigung mit Gott, welches durch die contemplatio, unterschieden von der cogitatio und meditatio, in selbstvergessende Liebe übergeht. Das Göttliche wird nicht durch arbeitendes denken und thun erreicht, sondern durch unmittelbares, geistiges, frei sich hingebendes schauen, welchem Gott sich als das in die empfängliche Seele einstrahlende Licht liebend kundgibt. Empfänglich aber wird sie durch stete Reinigung von den Schlacken der irdischen Liebe, des Strebens nach der Creatur, durch Einteil in sich selbst, nicht um sich selbst im Gegensatz zu Gott festzuhalten, sondern um in heißer Liebessehnsucht nach ihm hinzustreben; das Ziel ist die vollkommene, selige Ruhe in Gott, Bedingung das Wirken der Gnade und das freiwillige, freudige ergreifen derselben. — Bonaventura († 1274), sucht die Dialektik mit der Mystik zu verschmelzen, führt aber die letztere trotz aller, oft bis ins überschwengliche steigenden Gefühlsinnigkeit weniger tief durch als Richard, und hält sich mehr im Gebiete der praktischen Frömmigkeit. (57) — Bernhard († 1153), der Scholastik vielfach nicht ohne Grund entgegentretend und überwiegend auf dem praktischen Gebiete sich bewegend, hat auch die Sittenlehre in einzelnen Theilen näher erörtert; (de diligendo deo; de gradibus humilitatis et superbiae; de gratia et libero arbitrio; de consideratione). Zur wahren Tugend gehören zwei Dinge, die göttliche Gnade und die freie zustimmende Annahme derselben; ohne Freiheit keine Zurechnung. Die Freiheit aber ist dreierlei: Freiheit der Natur, die der Notwendigkeit entgegengesetzt ist, Freiheit der Gnade, durch Christum erworben, also Befreiung von der Knechtschaft unter die Sünde, und Freiheit der Herrlichkeit, in der ewigen Seligkeit wirklich, jest aber nur in Augenblicken des geistlichen schauens. Die Walfreiheit ist von Natur, aber durch die Gnade wird sie geordnet und

auf das Gute gelenkt, jedoch nicht gezwungen. Durch den freien Willen an sich gehören wir uns, durch das Wollen des Guten gehören wir Gott an, durch das des Bösen dem Teufel. Die Entscheidung liegt in unserer Hand; niemand wird zum Heil gezwungen. Die Liebe, die das Wesen des Sittlichen ausmacht, hat vier Stufen: der Mensch liebt sich selbst um seiner selbst willen; dann liebt er Gott, aber nicht um Gottes, sondern um seiner selbst willen, weil er ohne Gott nichts vermag; dann liebt er Gott um Gottes willen, aus Dankbarkeit für erfahrene Liebe, und zuletzt liebt der Mensch auch sich selbst nur um Gottes willen; diese höchste Stufe, die der wahren Sittlichkeit, ist aber in diesem Leben nur selten. Das Wesen der Weisheit überhaupt ist es, das unsichtbare Wesen Gottes in allen Dingen zu schauen und zu lieben, alles eigene an Gott hinzugeben und nur in Gott und um Gottes willen zu leben. Alle wahre Tugend befundet die Demut, kraft deren der Mensch in rechter Selbsterkenntnis für sich selbst zunichte wird; die Demut führt in zwölf Stufen zur Wahrheit, die selbst wieder in drei Stufen sich entwickelt, deren höchste das unmittelbare geistliche Schauen Gottes ist. Demut, Liebe und Schauen der Wahrheit sind die drei Speisen der Seele, entsprechend dem Sohne, dem heiligen Geist und dem Vater. In der Entwicklung der Contemplation zeigt sich vorzugsweise das mystische Element Bernhards. Vieles entlehnt er der herrschenden Moral, so außer den vier Cardinaltugenden auch den Gedanken des Mittelweges als des Wesens der Tugend. (58)

Der in geistvollem Tiefsinne, aber glühender Ueberschwenglichkeit nicht selten die Grenzen christlicher Weltanschauung überschreitende Meister Eckhart (Dominikaner in Köln, † 1329)*) war für die folgenden Mystiker von größtem Einfluß; an Dionysius Areopagita sich anlehnd, treibt er den Gedanken der Einigung der Seele mit Gott als des höchsten Gutes zu einer Höhe hinauf, daß ihm die Selbstständigkeit des Geschöpfes und dessen Unterschied von Gott fast verschwindet, nicht im Sinne des neueren Pantheismus, sondern in dem des Johannes Scotus. Die Welt ist eigentlich nichts, ist mehr Schein als Wirklichkeit; Gott allein ist wirklich in allem Seienden, Gott allein ist Gegenstand der wahren Liebe und in dieser Liebe ist alle Sittlichkeit beschlossen. Alles Streben des Menschen muß also darauf gerichtet sein, mit Gott einzuzuwenden, seine Besonderheit abzutun, von allem Geschaffenen sich abzuwenden, nichts zu wollen, nichts zu lieben, nichts zu wissen als Gott allein, in Gott sich zu versenken, in Gott sich umzuwandeln. Soll Gott einkehren in die Seele, so muß die Creatur ausgetrieben werden; soll der Mensch reich werden an Gott, muß er arm werden an der Creatur. Wenn der Mensch von allem Endlichen sich abwendet, sich und die Welt vergißt und seine Seele einzig auf Gott richtet, so ergießt sich Gott in seine Seele, wird Gott in ihr geboren, hat sie ewige Ruhe in Gott. Das tugendhafte Wirken in der Welt ist nicht das höchste, denn da tritt der Mensch in die Vielheit des Endlichen; wer Gott gefunden, ihn in sich wohnen hat, entkleidet sich auch der Werke, will nur das innere Werk, ruht allein in Gott; ja er trachtet auch nicht nach seiner Seligkeit, denn auch dies ist ja ein hangen an sich selbst, an dem geschaffenen, er trachtet nur, sich Gott gänzlich hinzugeben, sich ihm zu opfern, sich zunichte

*) Schriften, herausg. v. Pfeiffer 1847, — (meist Predigten; größere wissenschaftl. Werke scheinen verloren) C. Schmidt, in d. Stud. u. Krit. 1839, 3; Martensen, 1842; Jos. Bach, 1864. Laffon 1868.

zu machen, alles von sich abzuschneiden und auszuschälen, was endlich, was creatürlich, von Gott unterschiedenes ist; er sagt sich nicht bloß los von der Sünde, sondern auch von der Welt und von sich selbst. Nicht der Mensch soll wirken, sondern er soll Gott ganz allein in sich wirken lassen; solche Lauterkeit des Herzens, solches freisein von allem Eigenen, auch von allem eigenen Wollen ist das höchste, ist die geistliche Geburt Gottes in der Seele; wir besitzen alles Gute, wenn wir mit Gottes Natur vereinigt sind und ein Anblick Gottes „in seiner Bloßheit“ gilt mehr und vereinigt die Seele mehr mit Gott als alle Werke der Christenheit es vermögen. (59)

In ähnlichem Geiste, obwol weniger kühn in der Steigerung des mystischen Gedankens, erfaßte Eckarts Schüler Tauler (Dominikaner in Köln und Straßburg † 1361) in seiner „Nachfolge des armen Lebens Christi“*) die reine, aber eben darum einseitige und das christliche Bewußtsein gefährdende Mystik. Das Wesen der Sittlichkeit ist die geistliche Armut; der Weg zum Leben, zur „Gleichheit Gottes“ ist geistlich arm zu werden, abgeschieden zu sein von aller Creatur, an nichts sich heften unter den endlichen Dingen; da aber alles Endliche an etwas haften muß, so soll der Mensch nur an dem haften, was über ihm ist, an Gott. Je ärmer der Mensch ist an der Creatur, um so reicher ist er an Gott; Gott aber wird nur unmittelbar geschaut, ohne Dazwischenkunft der Creatur; insoweit der Mensch auf die Creatur blickt, ist er von Gott fern. Alles vielfache, mannigfaltige muß der Mensch von sich abstreifen, um reich zu werden an dem Einen, muß arm sein an Erkenntnis, insofern diese auf das Endliche sich bezieht und in endlichen Formen sich bewegt, arm an Tugend, insofern sie Handlung im Endlichen ist (nur die Gesinnung ist göttlich) arm selbst an Gnade, insofern die mit Gott geeinte Seele nicht mehr in bloßer Gnadenbeziehung zu Gott steht, sondern von Gott mit sich geführt wird in göttlicher Weise. Das einzig wahre Erkennen ist das unmittelbare geistliche Schauen Gottes. Die einzige Tugend ist die einfältige Liebe zu Gott. Gott ist frei von allem creatürlichen; in der geistlichen Armut wird der Mensch auch frei, wird aller Dinge ledig, dringt als freie Seele hinein in das ungeschaffene Gut, in Gott, und wird von irdischer Lust und von Schmerz nicht mehr berührt. Die wahre, göttliche Freiheit entspringt also aus der Armut und Demut, die falsche aus der Hoffart. Gott ist ein lauter Wirken; darum ist auch die Armut ein lauter Wirken mit Gott; es gibt aber dreierlei Werke: 1) das natürliche Werk, theils leiblich und sinnlich; dies soll mit Maß und im heiligen Geist geschehen, und den Sinnen das notdürftige gewärt werden, theils geistlich, als Erkenntnis und Liebe, und auch dies Werk soll nur zur Notdurft geschehen, soll abgelenkt werden von allen nicht schlechtthin notwendigen Dingen; sonst führt es zur Hoffart. 2) Das Gnadenwerk im Menschen ist zunächst Erkennen, nämlich der heiligen Schrift und alles Wirkens des heiligen Geistes, also auch Erkenntnis des Guten und des Bösen. Wenn sich der Mensch durch den in ihm wohnenden göttlichen Geist führen läßt, so wird er ein Freund Gottes; als solcher muß er ledigwerden aller zeitlichen Dinge und auf sie verzichten, denn sie sind alle nichtig; er muß nur Christo nachgehen, dann gelangt er: 3) zu dem göttlichen Werk im Menschen; der Mensch ist nun ein Geist mit

*) Herausg. v. Schloffer, 1833 (in neuem Deutsch); seine Predigten sind mehr praktisch-erbaulich. Die als T's. Werk geltende *Medulla animae* ist nicht von ihm. C. Schmidt, Joh. T. 1841.

Gott und will nichts als Gott; sein Werk ist Gottes Werk und Gottes Werk ist das seinige; und Gottes Geist redet zu ihm nicht mehr in Bild und Form, sondern in vollem Leben, Licht und Wahrheit. Alle Kräfte der Seele feiern und sind müßig und lassen Gott allein wirken, und dies ist das höchste Werk, das sie leisten können. Der menschliche Geist verliert endlich sich selbst, verliert sich in Gott und weiß nichts mehr als Gott; Gott setzt sich an die Stelle der Vernunft im Menschen und wirkt seine Werke; das Gemüth versenkt sich in Gott, und bleibt im Schweben in Gott ewiglich, es ertrinkt im grundlosen Meere der Gottheit. Durch das verzichten auf alles zeitliche, durch die rechte Armut wird also der Mensch auch der äußerlichen Werke ledig. Wer nichts mehr hat, um seinen Nebenmenschen zu helfen, hat auch dies nicht mehr zu thun; auch die äußerlichen Werke gehören noch zu dem zeitlichen, und der Mensch muß also durch sie hindurch und über sie hinausgehen zu der wahren Armut und Beschauung; in dem einen Werke wirkt er alle Werke, und in der einen Tugend hat er alle. — Bei Tauler ist die eine Seite des Sittlichen, die Einigung mit Gott, einseitig ausgebildet, so daß das Recht der creatürlichen Besonderheit dagegen verschwindet, daher vielfach ein hinübergreifen in pantheistische Anschauungen. — In ähnlichem Geiste, aber noch in überschwenglichere Gefühlsmystik übergehend, schrieb, obgleich mehr in bildernden Schilderungen und zuversichtlichen Behauptungen als in wissenschaftlicher Begründung: Joh. Ruysbroch in Brüssel († 1381). (60)

Der umfassende Geist eines Gerson († 1429) konnte das Sinken des inneren, auch im sittlichen Bewußtsein sich befindenden Geistes der Kirche nicht aufhalten. Scholastik und Casuistik hatten durch Spitzfindigkeiten die schlichten sittlichen Auffassungen vielfach beirrt; und während sie sich um vermeintliche Schwierigkeiten selbsterfundener Gewissensfälle in fruchtlosem Scharfsinne abmühten, verloren sie den Sinn für sittliche Lauterkeit, und fanden für Ausnahmen von der sittlichen Regel mancherlei Gründe. Der Franziskaner Jean Petit zu Paris konnte auf Veranlassung der Ermordung des Regenten, des Herzogs von Orleans, 1407, den Tyrannenmord öffentlich als recht verteidigen, und das Costnitzer Concil wagte keine entschiedene Misbilligung dieser Lehre auszusprechen, ließ vielmehr zuerst den Gedanken des moralischen Probabilismus aufstehen, d. h. die Erklärung einer sittlich zweifelhaften Handlung als zulässig auf grund der zustimmenden Ansicht einiger angesehenen Kirchenlehrer. *) Gerson, welcher die Lehre Petits nur mit Halbheit bestritt, war auch selbst in die Schlaffheit des sittlichen Bewußtseins verstrickt und begünstigte den Probabilismus. Das Eölibatgelübde wird nach ihm nur durch wirkliche Ehe, nicht durch Buhlerei verletzt, und für letztere zeigt er übergroße Nachsicht. **) Die berüchtigte Moral der Jesuiten gehört nicht ihnen eigentümlich an, sondern ist nur die Weiterbildung des schon vor der Reformation in der römischen Kirche mächtigen Geistes. In andern Beziehungen sucht Gerson in seinen zahlreichen Schriften über einzelne moralische Gegenstände die Unwahrheiten der herrschenden Moral zu mildern; das Mönchtum und die Rathschäge gelten ihm weniger; der Unterschied der erlaßlichen und der Todtsünden ruht mehr in der subjectiven Absicht als in dem

*) Marheinecke, Gesch. d. Christl. Moral u. s. w. 1806, S. 161 ff.; Stäudlin, Gesch. d. Christl. Moral seit d. Wiederaufst. 2c. 63 ff.; Wessenberg, Kirchenversamml. 2, 247. — **) Opp., Antv. 1706; t. III, 917 ff.

objectiven Wesen der Sünde. Das mystische Element tritt bei Gerson sehr gemäßigst auf.

Thomas a Kempis († 1471), der wahrscheinliche Verfasser des verbreitetsten aller Andachtsbücher, des *imitatione Christi*, (in alle europäischen Sprachen übersetzt und an 2000 mal herausgegeben), bekundet sich darin als einen durchaus praktisch-gemäßigten Mystiker, von tiefer sittlicher Lebenserfahrung, ächter, inniger, sittlich kräftiger Frömmigkeit, daher in der evangelischen Kirche nicht minder geschätzt als in der römischen. Die Darstellung ist in einfacher, ächt volkstümlicher Klarheit, durch welche sich die sinnige Gemüths Tiefe noch glänzender hervorhebt. — Die zuerst von Luther 1516 herausgegebene „Deutsche Theologie“ aus dem 15. Jahrhundert, von unbekantem Verfasser, trägt, an Tauler sich anlehnd, eine etwas stärker speculativ-mystische Färbung als das vorige Werk, betont die Abwendung von sich und von der Welt, die Vereinigung mit Gott als dem einigen, ewigen Gut in fast einseitiger Weise, also daß das sittliche Recht der Persönlichkeit allzusehr zurückgedrängt und zwischen dieser und der abzuthrowenden „Selbstheit“ zu wenig unterschieden wird. (61)

Weniger dem Inhalte als der Form nach eigentümlich, und ebenso von der Scholastik wie von den Mystikern unterschieden sind die ethischen Darstellungen des Raymundus von Sabunde (zu Toulouse, um 1430).*) Die Ergebnisse der bisherigen theologischen und philosophischen Arbeiten sich aneignend, suchte er sie, mehr von dem Standpunkte der Erfahrung, der Naturbetrachtung und des gemeinen Menschenverstandes dem allgemeinen Verständnis nahezubringen. Die auf das Gute gerichtete Willensfreiheit ist das höchste Besitztum der Vernunft; zur höchsten Stelle in der Reihe der Geschöpfe berufen, soll sich der Mensch durch freies handeln seines Berufes würdig zeigen, den Einklang des geschaffenen bewahren. Da der Mensch nichts von selbst, sondern alles allein von Gott empfangen hat, so ist seine erste Pflicht die dankbare Liebe zu Gott, der ihn zuerst geliebt (tit. 96 ff. 109 ff.); die Liebe zu sich selbst wird erst durch die Liebe zu Gott sittlich. Die andern Geschöpfe geben uns gutes, nur insofern Gott durch sie wirkt, darum muß auch die Liebe zu ihnen der Liebe zu Gott untergeordnet werden; aber aus dieser Gottesliebe folgt auch die Liebe zu dem von ihm geschaffenen, also vor allem zu dem Menschen als Gottes Ebenbilde; daher die Forderung, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst (120 ff.). Durch die Liebe zu Gott wird der Mensch Gott immer ähnlicher, denn *amor convertit amantem in rem amatam* (129 ff.), was aber nicht in dem weitgreifenden Sinne der Mystiker zu verstehen ist. Das Böse besteht darin, daß wir das Geschöpf nicht in Gott ehren und lieben, sondern für sich, was also Götzendienst ist; und die Wurzel alles Bösen ist solche unfromme Liebe zu sich selbst, also die Selbstsucht und der Eigenwille; der Teufel will nichts als sich selbst. — Da infolge der Sünde eine allgemeine Verderbnis der Natur des Menschen eingetreten, und die Macht der Sünde über den Menschen erst durch die Erlösung gebrochen ist, so ruht die christliche Sittlichkeit durchaus auf der liebenden Dankbarkeit gegen Christum und fordert einen stetigen Kampf gegen die in uns immer noch wohnende Sünde.

Die während der Alleinherrschaft des Papsttums nie ganz verschwundene evangelische Richtung, besonders seit den Waldensern immer schärfer der entarteten Kirche entgegentretend, wandte sich von anfang an in ernst sittlichem

*) *Theologia naturalis*, Solisb. 1852. — Matke, R. v. S. 1846. Huttler 1851.

Bewußtsein gegen die schriftwidrigen Willkürbestimmungen, besonders gegen die Werkheiligkeit der Mönchsmoral, um die sittliche Freiheit der christlichen Persönlichkeit festzuhalten, sowie gegen die sophistische Schlaffheit der späteren Zeit, sie dringt vor allem auf die Glaubensliebe als die Quelle und den Inbegriff aller wahren Sittlichkeit, und verwirft den Gedanken überverdienstlicher Heiligkeit durch Befolgung der evangelischen Rathschläge. — So Wicliffe in seinem *Triologus*, aber mehr bestreitend als bauend; alle Sünde führt er auf einen Mangel an wahren Glauben zurück; rechte Glaubenserkenntnis lasse die Sünde nicht zu; wahre Tugend sei aber ohne wahren Glauben nicht möglich; an ihr könne man also den Glauben eines Menschen erkennen. Seine überschroffe, in Determinismus übergreifende Prädestinationslehre steht unvermittelt neben seinen sittlichen Gedanken und hemmt diese nur. — Hus kämpft auf dem ethischen Gebiete auch vorzugsweise nur gegen die römischen Lehren und Sitten an, ohne selbst etwas wesentlich neues durchzuführen. — Hestig und scharf, und meist, aber nicht immer, rein evangelisch, richtet sich Nicolaus de Clamengis (Clemangis) in Frankreich († c. 1440) auch gegen die Entartung des sittlichen Bewußtseins der Kirche.* — Johann von Goch in Wecheln († 1475), bekämpfte vom Augustinischen Standpunkte aus die Vermischung des evangelischen Gesetzes mit dem Mosaischen, die Gelübde und überhaupt die äußerliche Werkheiligkeit; der in der Liebe thätige Glaube ist das Wesen christlicher Freiheit und Sittlichkeit.** Hieronymus Savonarola in Florenz hat mehr durch feurigen Eifer für reine evangelische Sittlichkeit als durch wissenschaftliche Durchführung gewirkt; die Seite des gottinnigen Gemüthes tritt bei seiner Auffassung am meisten hervor; eine mystische Innerlichkeit vereinigt sich mit einer glühenden Wirkensfreudigkeit.***) (62)

Sehen wir von diesen auf eine Reformation hinwirkenden Kirchenlehrern ab, so zeigt die übrige kirchliche Sittenlehre vor der Reformation einen dreifachen Charakter: einen casuistischen, scholastischen und mystischen, (63) entsprechend dem von der Erfahrung ausgehenden Verstande, der speculativen Vernunft und dem liebenden Gefühl. Die mystische Sittenlehre ist der reine Gegensatz der casuistischen; jene ruht auf der Gefühlseinigang mit Gott, diese auf dem scheidenden Verstande, jene auf innerlichem, unsagbarem Schauen, diese auf äußerlich nüchterner Beobachtung; jene streift bisweilen in das pantheistische Gebiet und berührt sich daher in mancher Beziehung mit der indischen Weltanschauung, diese ist eher in Gefahr, die jüdische Aeußerlichkeit und Spitzfindigkeit des Pharisäismus und Talmudismus in dem christlichen Gebiete zu wiederholen; — jene führt alle Vielheit, alles geschiedene auf eine unterschiedslose Einheit zurück, gefährdet das praktisch-sittliche Wirken in der Welt; diese zerlegt die sittliche Idee in eine atomistische Vielheit einzelner der Einheit entbehrender Fälle; — die Mystik wendet sich verachtend von aller gegenständlichen Wirklichkeit auch des sittlichen Lebens ab; die Casuistik droht das Sittliche in die engen Rechtsformen einzuzwängen und zu ersticken; jene wendet sich von dem Umkreis zum Mittelpunkt, und kommt von diesem nicht mehr zum Umkreis; diese verfährt und fehlet umgekehrt; — jene führt zur Geringschätzung des thätigen Lebens, diese zu heuchlerischer und äußerlicher Werkheiligkeit. Die

*) De corrupto ecel. statu, u. in kleineren Abhandl. u. Briefen, Opp. 1613.

— **) Ullmann, Reformatoren vor der Ref. 1841. I. — ***) Rudebach, Sav. 1835; F. C. Meier, 1836.

speculative Sittenlehre, besonders bei Thomas, steht höher als beide, entbehrt aber zu sehr der evangelischen Unbefangenheit und Lauterkeit, und in ihrer doppelten Abhängigkeit von der griechischen Sittenlehre einerseits und von dem unevangelischen Kirchenglauben andererseits hat sie nicht blos ihre rechtmäßige und notwendige Freiheit, sondern zugleich auch ihre Wahrheit eingebüßt. Trotzdem steht sie, besonders in ihrer höchsten Vollendung bei Thomas Aquin, dem evangelischen Bewußtsein bei weitem näher als die spätere Gestaltung der römisch-katholischen Moral bei den Vorkämpfern für die römische Kirche, den Jesuiten.

III. Die Zeit seit der Reformation.

§. 36.

Der Gegensatz des evangelischen Grundgedankens gegen den römischen offenbarte sich auch in der Sittenlehre. In der evangelischen Kirche wurde das sündliche Verderben des natürlichen Menschen viel tiefer, und damit die sittliche Aufgabe des Christen viel strenger erfaßt, und bei der Unmöglichkeit, sich das Heil durch seine Werke selbst zu verdienen, wurde die christliche Tugend viel reiner von aller Selbstsucht, als die lautere Frucht des Glaubens aufgefaßt, und der Gedanke von überverdienstlichen Werken war unmöglich bei der entschiedenen Anerkennung, daß auch des Heiligsten Wandel immer noch hinter der sittlichen Vollkommenheit zurückbleibe. Das Schriftprincip schließt einen sehr wesentlichen Theil der römischen Sittenlehre von der evangelischen aus. *)

Die semipelaganische Abschwächung der Wirkungen der Sünde in der römischen Kirche entzog der Sittenlehre die rechte, tiefergehende Grundlage. Je tiefer das sittliche Verderben erfaßt wird, um so größer ist auch die Bedeutung der Erlösung und zugleich auch des sittlichen Kampfes des wiedergeborenen Christen gegen die Sünde. Daher die beim ersten Anblick auffallende Erscheinung, daß selbst die schroffe Prädestinationslehre Calvins kein Sinken des sittlichen Strebens, sondern ein sehr mächtiges sittliches Ringen erzeugt hat. In dem hohen Ernste der Erfassung der sittlichen Aufgabe stehen die beiden evangelischen Kirchen einander gleich.

Die heilige Schrift ist die einzige Quelle der christlichen Sittenlehre, wie der lebendige Glaube an Christum als die einzige Ursache des Heils auch der subjective Grund und die lebendige Quelle der Sittlichkeit. Alle Seligkeit wird ohne unser Verdienst allein aus Gnade uns zutheil, aber die guten Werke sind als die notwendige Wirkung des wahren Glaubens die sichere Bewährung desselben. Das sittliche Gesetz ist nicht, wie in der römischen Kirche, ein überwiegend objectives, sondern ein vollkommen innerliches. Niemand kann mehr thun, als Gott von ihm verlangt; denn der Mensch ist zur Vollkommen-

*) Vergl. H. Merz, d. System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus, Tüb. 1841; — scharfsinnig, aber, durch speculative Theorie befangen, die Gegensätze künstlich über-treibend und nach beiden Seiten eintragend.

heit berufen; alles wahrhaft gute ist göttliches Gesetz und nicht bloßer Rathschlag, welcher ohne Verlust des Gott wolgefälligen Wandels auch unterlassen werden könnte, alles Gute, was wir zu thun vermögen, sind wir zu thun auch schuldig. Die vermeintlichen Rathschläge der römischen Kirche sind eher eine Hemmung als eine Förderung des Guten, denn sie halten von der thätigen Liebe ab und nären den Wahn eigenen Verdienstes. Gelübde vertragen sich nicht mit dem lebendigen Glauben. Da der Mensch nur kraft der Erlösung durch Christum selig wird, so ruht sein Heil allein auf Christi Verdienst, nicht auf dem eigenen; alle wahre Tugend kann erst eine Frucht des Glaubens, also der schon erlangten Gotteskindschaft sein, kann diese also zwar bewahren, aber nicht erst erwerben oder erhöhen.

Die evangelische Sittenlehre hat also scheinbar dem Umfange nach einen geringeren Inhalt als die römisch-katholische, behandelt einen nicht unbedeutenden Theil derselben nur abweisend, so die gesamte Mönchsmoral und das ganze Gebiet der die Rathschläge erfüllenden *opera supererogatoria*; andrerseits aber hat sie einen tieferen Grund und einen höheren Ernst. Die römische Askese verhüllt nur den innerlichen Mangel an wahrhaft christlich-sittlicher Tiefe. Wer den ganzen, gewaltigen Ernst der sittlichen Aufgabe erfaßt hat und sich bewußt ist, wie weit die Wirklichkeit hinter dem sittlichen Urbild immer noch zurückbleibt, der kann nicht daran denken, neben der von Gott an uns gestellten sittlichen Aufgabe noch andere nebenbei mit abzumachen, um sich eine höhere Heiligkeit zu verdienen. Alle diese selbsterwählten Werke sind der Vorwurf gegen Gott, daß er das sittliche Ziel des Menschen zu niedrig gesteckt habe und sich die freiwillige nichtschuldige Mehrzahlung des sich kräftiger fühlenden Menschen dankbar gefallen lasse. (64)

§. 37.

Die Reformatoren behandeln den sittlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins überwiegend praktisch, so besonders Luther; Melancthon entwickelt in seinen *Loci* nur die Grundgedanken, versucht aber auch bereits, auf grund des Aristoteles, eine philosophische Begründung der Moral; Calvin gibt nur kurze Grundzüge, unabhängig von der früheren scholastischen Weise. Der Gegensatz beider evangelischen Kirchen bekundete sich auch in tiefgreifenden Unterschieden der ethischen Auffassungen. Als selbständige theologische Wissenschaft wurde die Sittenlehre in der reformirten Kirche etwas früher bearbeitet als in der lutherischen. In letzterer wurde dieselbe zunächst entweder nur in den allgemeinen Grundgedanken, mit der Glaubenslehre verbunden, oder nur praktisch volkstümlich behandelt; als eine von der Dogmatik bestimmt getrennte Wissenschaft aber, obgleich nur als dürftiger Anfang, von G. Calixt. Seitdem wurde sie häufiger, obgleich bis ins 18. Jahrhundert meist nur als Casuistik, selbständig bearbeitet, und der den ethischen Inhalt des Christentums besonders ernst, obgleich mit formalen Einseitigkeiten erfassende Pietismus bereitete für eine tiefergehende wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre das Feld.

Luther (65) selbst, welcher jene evangelischen Grundsätze klar und scharf erfaßte, war durch seine ganze Thätigkeit nicht auf die Darstellung einer wissenschaftlichen Sittenlehre angewiesen. Der Gegenkampf gegen die römische Werkheiligkeit und gegen die formelle, spitzfindige und das Wesen der Unfreiheit tragende Casuistik mußte ihm eine gewisse Abneigung vor einer streng wissenschaftlichen Entwicklung der Sittenlehre und die Besorgnis erwecken, dadurch das freie sittliche Schaffen aus der Glaubensgemeinschaft mit Christo heraus in unfreie juristische Formen zu bannen. Er sprach es wiederholt aus, daß der wahrhaft gläubige eines Gesetzes gar nicht bedürfe, weil der Glaube selbst Gesetz und Kraft sei und das Gott wolgefällige in freier Liebe wirke, ohne von einem gegenständlichen Gesetze beengt zu werden. Wie der Apfelbaum nicht kraft eines ihm gegebenen Gesetzes, sondern aus eigener Art seine Früchte trägt, so sind alle Christen durch den Glauben „genaturet“, daß sie wohl und recht thun, mehr denn man sie mit allen Gesetzen lehren kann. Wie die Bäume müssen eher sein als die Früchte, und die Früchte nicht machen die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte; also muß der Mensch zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut. Des Christen Liebe soll eine quellende Liebe sein, von innen aus dem Herzen geflossen, aus seinem eigenen Quellbrünnlein; der Born und die Quelle soll gut sein, nichts von außen geschöpft, noch hineingetragen. Christus war Erlöser, nicht Gesetzgeber, und aus dem Evangelium soll kein Gesetzbuch gemacht werden. Bei solcher der gewöhnlichen römischen Lehre, mit Ausnahme der Mystiker, scharf entgegengesetzten Auffassung konnte eine streng durchgeführte Ethik die auf dem Glauben ruhende Freiheit zu beengen, konnte die Lehre vom Gesetz die Lehre vom Evangelium zu beeinträchtigen scheinen. Diese Zeit des bewegten Kampfes war daher zu wissenschaftlicher Gestaltung einer Sittenlehre wenig geeignet; dieselbe war erst die Frucht des zu innerer Ruhe und Festigkeit gekommenen und durch längere Glaubenserfahrung gereiften evangelischen Lebens.

Nur Melancthon, von gediegener classischer Bildung, und zur Zeit seiner wissenschaftlichen Reise für Aristoteles eben so entschiedene Vorliebe wie tiefes Verständnis bekundend, deutete nicht blos in seinen theologischen Schriften die Grundgedanken einer evangelischen Sittenlehre an, sondern gab selbst die Grundzüge einer philosophischen Ethik. Außer seinen wertvollen Erklärungen der Ethik und der Politik des Aristoteles*) schrieb er auf Grundlage der Aristotelischen Gedanken: *Philosophiae moralis epitome*, 1538.***) Melancthon hält darin die philosophische Moral und die christliche Erkenntnis des Sittlichen scharf auseinander. Jene vermag nur einen Theil des göttlichen Gesetzes zu erfassen und darzustellen; sie gibt nur das Naturgesetz; aber dieses ist auch ein wahres, göttliches Gesetz, welches der menschlichen Vernunft eingeprägt ist, und die philosophische Erkenntnis desselben ist eine rechtmäßige Forderung und ist eine Erziehung zur höheren Wahrheit wie die rechte Begründung aller bürgerlichen Gesetzgebung, also keineswegs zu verachten; die sittliche

*) In *Ethica Arist. comment.* 1529, nur das 1. u. 2. Buch behandelnd; 1532 kam d. 3. u. 5. hinzu; neu bearbeitet 1545 als *Enarratio aliquot librorum Eth. Ar. etc.* im *Corpus Reformatorum* von Bretschneider u. Bindseil t. XVI. p. 277—416. — *Comment. in aliquot politicos libros Aristot.* 1530; im *Corp. Ref. ib.* p. 417 squ. — **) *Corpus Ref. XVI*, p. 21—164. Die folgenden Aufl. 1539. 40 sind sehr verändert; drei spätere, 1542—46, sind der von 1540 gleich.

Bernunft ist der Spiegel, in welchem die Weisheit Gottes wiederstrahlt (Corp. Ref. p. 21—27; vgl. 277). Die Ausführung folgt dem Gange der Aristotelischen Ethik, stellt aber viel gediegenere Grundlagen auf. Der Mensch ist das Bild Gottes, und die wahre Verwirklichung und Offenbarung dieses Bildes ist sein Ziel. Der Zweck des Menschen ist also, Gott, sein Urbild, zu erkennen, anzuerkennen und an und durch sich selbst Gottes Ehre zu bekunden durch willigen und vollen Gehorsam (28 ff.). Von den philosophisch zu erkennenden Tugenden nimmt die Gerechtigkeit den ersten Rang ein, die nun genauer erörtert wird (63 ff.), vorzugsweise in ihrer bürgerlichen Bedeutung; kürzer behandelt werden die Tugenden der Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Freundschaft. — Völlig umgearbeitet und unabhängiger von Aristoteles erschien die philosophische Ethik 1550 als *Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti Ethicorum*, dann 1554. 57. 60, und nach Melancthons Tode noch oft. *) Zwar nicht umfassend, kürzer noch als das vorige Werk, nur die allgemeinen Grundlagen des Sittlichen, und nur einzelne, zum theil dem bürgerlichen Recht angehörige Fragen genauer darlegend, ist diese vortreffliche, in klarer, gebrungener, schöner Sprache dargestellte Schrift ein ehrenvoller Anfang evangelischer und zwar im wesentlichen philosophischer Ethik, — seit dem 17. Jahrhundert unverdient beiseite geschoben und auch in neuerer Zeit fast unbeachtet geblieben. — Die Erkenntnis der Tugenden ist notwendig, weil sie zeigt, daß Gott sei, denn der ewige und unwandelbare Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen in unserer Vernunft kann nicht zufällig sein, sondern nur von der ewigen anordnenden Vernunft selbst ausgehen; sie zeigt, wie Gott sei, nämlich weise, frei, wahrhaftig, gerecht, wolthuend, mitleidig zc.; sie ist ein Zeugnis von Gottes gerecht vergeltendem Gericht, und ist eine Lebensnorm für die Menschen in den äußerlichen (nichtgeistlichen) Handlungen oder in der Zucht. Die natürliche Vernunft aber erkennt weder den Grund der infolge der Sünde eingetretenen Schwäche, noch die Heilmittel derselben; die Philosophie ohne das Evangelium reicht also nicht aus (C. R. 165—167). Die Moralphilosophie ist die wissenschaftliche Darstellung des sittlichen Naturgesetzes im Gebiete jener äußerlichen Sitte und Zucht, und ist in diesem Bereiche in Uebereinstimmung mit dem Dekalog und insofern auch mit dem Evangelium; denn das Moralgesetz ist die ewige und unwandelbare Weisheit und Richtschnur der Gerechtigkeit in Gott, alle vernünftigen Geschöpfe verpflichtend und die mit ihm in Widerspruch tretenden verurteilend; das Evangelium aber predigt Buße und verheißt Vergebung der Sünden auf grund der Versöhnung aus Gnade. Die Moralphilosophie weiß nun von dieser Verheißung zwar nichts, aber als ein Theil des Gesetzes leitet sie ihrerseits auch zu dem Evangelium hin und ist darum nicht zu verachten (167—170). — Die Sittenlehre hat zuerst nach dem Ziele des sittlichen Weges zu fragen. Dieses Ziel oder der Zweck ist Gott selbst, der sich uns liebend mittheilt, also die wahre Erkenntnis und Ehrung Gottes. Gott hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, er will also, daß er an und durch den Menschen kundwerde, indem der Mensch ihm sittlich ähnlich wird; nur im abgeleiteten Sinne darf man sagen, die Tugend sei der Zweck des Menschen als das höchste Gut. Gut ist, was mit dem von Gott geordneten Zweck übereinstimmt; böse ist also die Störung der göttlichen Ordnung,

*) Corp. Ref. XVI, p. 165—276; in den früheren Opp. ist das Werk nicht aufgenommen.

und zwar ist das Böse zunächst *malum culpae*, in reinem Widerspruch mit dem göttlichen Willen, dann aber *malum poenae*, welches nach göttlichem gerechten Willen auf das von ihm nicht gewollte *malum culpae*, folgt; Gott ist in keinerlei Sinne Urheber oder Helfer der Sünde, dies behaupten wäre Gotteslästerung, wol aber ist er Urheber der Strafe (170—183). — Die Tugend, als die Neigung, der richtigen Vernunft zu gehorchen, wird dadurch bedingt, daß einerseits die Vernunft den Willen durch richtiges Urtheil leitet, und andererseits der Wille dieses Urtheil frei, beharrlich und fest ergreift und an diesem Nechten Volgefallen hat. Erkenntnis des Gesetzes und freier Wille bekunden das von Gottes Liebe dem Menschen anerschaffene Bild Gottes; die Tugend ist die sittliche Vollendung dieses Bildes, ist dankbare Gegenliebe für jene empfangene Liebe. In der durch die Sünde verdunkelten Vernunft ist jene Erkenntnis und Freiheit zwar geschwächt, aber nicht aufgehoben, und es blieb dem Menschen ein sittliches Bewußtsein von Recht und Unrecht und einige Freiheit, diesem Bewußtsein gemäß zu handeln. Der Wille ist also dann wahrhaft gut, wenn er dem sittlichen Bewußtsein, insofern es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt, entspricht. Die Tugend ist also genauer die Neigung des Willens, dem richtigen sittlichen Bewußtsein um Gottes willen und aus Dankbarkeit gegen ihn beständig zu gehorchen (183 ff.). Der Gedanke der sittlichen Willensfreiheit wird nun gründlich, umsichtig und sehr nachdrücklich entwickelt und aus der heiligen Schrift zu begründen gesucht (übereinstimmend mit den *Loci*, IV, der Ausgabe von 1559). Der Mensch überhaupt, auch der noch unerlöste hat selbst auf dem sittlichen Gebiete eine freie Wahl, das Sittliche dem Verbrechen vorzuziehen, äußerliche sittliche Werke zu thun und Zucht zu halten, und es ist Gottes Wille, daß solche Zucht freiwillig gehalten werde, nicht blos aus Furcht, sondern auch um des Gewissens willen. Wahre Gottesfurcht freilich, rechtes Vertrauen und rechte Liebe zu Gott, Standhaftigkeit im Bekenntnis, also alle wahrhaft Gott wolgefälligen, geistlichen Tugenden, sind ohne Unterstützung des heiligen Geistes nicht möglich; aber der Mensch ist dabei doch nicht rein unthätig wie eine Bildsäule, sondern die Vernunft muß das Wort Gottes denkend erfassen, der Wille muß nicht widerstreben, sondern den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes nachgeben und nach dem göttlichen Beistand streben. Absolute Prädestination und stoisches Fatum sind gleichsehr zu verwerfen. Die Affecte, unter denen Melanchthon ebenso Gefühlserregungen wie Begierden versteht, sind nicht, wie die Stoiker sagen, als unvernünftig zu ersticken, sondern in den Dienst der sittlichen Vernunft zu nehmen, die durch die Sünde böse gewordenen aber zu bekämpfen (201—207). — Die Eintheilung der Tugenden geschieht am besten nach dem Dekalog. Aber die Gebote der ersten Tafel können rein philosophisch nicht hinreichend erkant werden; jedoch läßt sich einiges bestimmen. Jede Wirkung ist abhängig von ihrer Ursache und muß mit ihr in Uebereinstimmung bleiben; der Mensch ist eine Wirkung Gottes, folglich soll er mit Gott in Uebereinstimmung bleiben und das Band mit ihm nicht zerreißen. Als das Abbild Gottes ferner hat er die Aufgabe, in der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit Gott zu bleiben (214. 215). In den Geboten der zweiten Tafel erscheint zunächst die Tugend der Gerechtigkeit und zwar zuerst als allgemeine in dem Verhältnis der Leitenden und Geleiteten, in welchem als sittliches Naturgesetz der Gehorsam gegen Eltern und Obrigkeit und die Pietät überhaupt erscheint. Die besondere Gerechtigkeit, die jedem das seine gibt, erscheint in den drei folgenden Geboten, welche die Erhaltung jedes

berechtigten in seinem Rechte, in Beziehung auf das Leben, die eheliche Treue und das Eigentum, fordern. Die zweite Haupttugend, im achten Gebot ausgesprochen, ist die Wahrhaftigkeit, die eine notwendige Forderung des vernünftigen Wesens des Menschen ist, denn die Vernunft besteht eben wesentlich in der Erkenntnis der Wahrheit, folglich fordert sie auch die Wahrheit. Die beiden letzten Gebote weisen auf die Mäßigkeit, die aber nicht weiter ausgeführt wird. An diese drei Haupttugenden werden die andern als Abzweigungen angeschlossen, die Staudhaftigkeit an die Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Wohlthätigkeit, Fleiß u. an die Gerechtigkeit, besonders als Gerechtigkeit gegen Gott (215—222). — Im 2. Bande gibt Melancthon eine Durchführung der Tugend der Gerechtigkeit im einzelnen mit Uebergang der übrigen. Die Gerechtigkeit im evangelischen Sinne, die dem Menschen das ewige Heil erwirbt, ist wegen der waltenden Sünde durch menschliche Tugend nicht zu erreichen, sondern wird ihm aus Gnaden kraft der Versöhnung zugerechnet; in der Moralphilosophie handelt es sich also nur um die Gerechtigkeit, die in der äußerlichen Erfüllung der positiven Gesetze besteht. Diese ist theils eine allgemeine, bestehend im Gehorsam gegen das göttliche und menschliche Gesetz (wie Röm. 2, 13; Ps. 119, 121), theils eine besondere; diese ist wieder eine austheilende und eine austauschende; jene bezieht sich auf die gesellschaftliche Ordnung, sowol auf die Ueber- und Unterordnung, wie auf die Berufung der rechten Personen zu bestimmten Aemtern, und auf die Belohnung und Bestrafung, also überhaupt auf die Erhaltung der rechten Zucht, diese bezieht sich auf den sittlichen Wechselverkehr der Menschen als einander gleichstehender. Die Uebung der Gerechtigkeit, also auch der Gehorsam gegen die Vorgesetzten geschieht nicht blos kraft menschlicher Rechte, sondern in Erfüllung des göttlichen Willens; die rechten menschlichen Ordnungen der Gesellschaft sind Gottes Ordnungen. Uebertretung des Naturgesetzes, also auch der Ungehorsam gegen die rechtmäßigen Anordnungen der Obrigkeit, ist also nicht blos bürgerliches Vergehen, sondern ist Sünde gegen Gott, ist Tobtsünde. Die Anordnungen des Naturrechtes sind theils unbebingte, also göttliche und immer geltende Gebote, wie der Gehorsam gegen Gott, die Elternpflichten, die Wahrhaftigkeit, theils nur bedingungsweise geltende, wie friedenhalten und gemeinschaftlicher Gebrauch des Besitzes; dies würde nämlich nur dann gelten, wenn die Menschheit nicht durch Sünde verdorben wäre; infolge der Sünde aber wird gewaltsame Abwehr und scharfe Trennung des Besitzes notwendig (222—234). Die Schuld der Gesetzesübertretungen ist verschieden, je nachdem der Mensch mit klarem Bewußtsein von dem Gesetze und der That gehandelt hat oder nicht; verschuldeter Irrthum entschuldigt die That nicht, erhöht vielmehr die Schuld, da wir verpflichtet sind, die Wahrheit zu suchen. Auch heftige Affecte machen die widerrechtliche Handlung nicht zur unfreiwilligen, denn der Mensch soll jene beherrschen (237—241). — Hierauf anknüpfend an die Machtausprüche der Päpste über die weltliche Macht, behandelt Melancthon das Wesen und den Unterschied der geistlichen und der weltlichen Macht, in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem in den Loci (20. 21) angeführten; hieran schließen sich Erörterungen über Fragen des bürgerlichen Rechtes, über Zins und Verträge.

In seinen Loci gibt Melancthon die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Bewußtseins in rein biblischer Darstellung an, (Loc. 3—6; 8—11). Das alttestamentliche Gesetz fällt nicht zusammen mit dem ewigen Moralgesetz, sondern gibt außer demselben, welches in dem Dekalog zwar nicht erschöpft, aber in

den Hauptpunkten angedeutet ist, noch das Ceremonial- und das bürgerliche Gesetz, welche beide nur bis zum Eintritt des Christentums Geltung hatten. Das Moralgesetz aber ist der unmittelbare und reine Ausdruck der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit selbst, also auch nicht erst durch Moses gegeben, sondern von anfang an und allezeit gültig. Die ziemlich eingehende Erörterung der einzelnen göttlichen Gesetze nach Anleitung des Dekalogs kann der philosophischen Moral in vieler Beziehung zur Ergänzung dienen. Melanchthon bewegt sich hier frei von den beengenden Fesseln hergebrachter Schemata, und zählt als „Werke“ des ersten Gebotes: rechte Gotteserkenntnis, Gottesfurcht, Glaube, Liebe, Hoffnung, Geduld, Demut. Die römische Lehre von den Rathschlägen wird eingehend zurückgewiesen. Den Unterschied von Todssünden und verzeihlichen behält Melanchthon zwar bei, faßt ihn aber tiefer, so daß er unter diesen die von Christen ohne böse Absicht, mit innerem Widerstande gegen das Böse begangenen und mit aufrichtiger Reue begleiteten Sünden versteht, unter jenen aber die vorsätzlich und wider das Gewissen begangenen (loc. 11). Außerdem erörtert Melanchthon noch in besonderen Schriften und Briefen viele einzelne, besonders praktisch-sittliche Fragen*) in sehr besonnener Weise.

In der wissenschaftlichen Erfassung der ethischen Aufgabe bildet Melanchthon eine wesentliche Ergänzung Luthers, welcher nur die Thatfache des sittlichen Lebens der Wiedergeborenen als solche ins Auge faßte, ohne die Entfaltung derselben aus dem Innern des christlichen Gemüthes zu einer ethischen Wissenschaft zu gestalten. Melanchthon selbst hat die Aufgabe auch noch nicht durchgeführt, aber begonnen; und wenn man bei ihm manchmal noch einige Ueberschätzung des Aristoteles findet, so zeigt grade die Kräftigkeit, mit welcher er sich in seiner letzten Ethik von den hemmenden und fremdartigen Formen und Gedanken losringt und eine ganz neue, rein christliche Grundlage hinstellt, wie klar er seine Aufgabe erfaßt hat, deren Durchführung in den bald folgenden Kämpfen der evangelischen Kirche liegen blieb; nur Chytraeus, Victorin Strigel und Nic. Hemming verfolgten in noch schwachen Versuchen den von Melanchthon betretenen Weg.***) (66)

Calvins strenge Prädestinationslehre scheint zunächst für eine Sittenlehre noch ungünstiger zu sein als Luthers Standpunkt; in Wirklichkeit aber hat die reformirte Kirche früher eine selbstständige Ethik gestaltet als die lutherische. Der juridisch-verständige Grundcharakter der calvinischen Weltanschauung mußte eher als die mehr mystisch-gemüthsiefe lutherische zu einer scharfen Herausbildung der praktisch-religiösen Gedanken führen. In seiner *Institutio* (III, 6—10) gibt Calvin eine kurze, einfach biblische Darstellung der Grundlagen der christlichen Sittlichkeit, die natürlich nur den prädestinirten ausüben möglich, für sie aber auch, als den zur Reinigkeit berufenen, eine unbedingte Pflicht ist. Daß die Tugend uns nicht das Heil, die Gemeinschaft mit Gott wirklich erwerbe, sondern die notwendige Befundung des schon durch die Gnade erlangten Heiles, das bleibende Band dieser durch die Gnade geknüpften Gemeinschaft sei, erkennt Calvin sehr bestimmt an. Darin eben bestehe der wesentliche Vorzug der christlichen Sittenlehre vor der philosophischen, daß jene viel tiefergreifende

*) De conjugio; quaestiones aliquot ethicae, de juramentis etc. 1552; in Corp. Ref. XVI, 453 ff. Consilia s. judicia theol. ed. Pezelii. 1660. — **) J. C. E. Schwarz in Stud. u. Krit. 1853, 1.; Pelt, ebend. 1848, 2. Auch Schmidt 1861, bes. S. 688 ff.

Beweggründe zum Guten kennt, die dankbare Liebe für die in der Erlösung geoffenbarte Liebe Gottes, die gläubige Liebe zu dem Erlöser, in welchem wir zugleich das vollkommene persönliche Urbild des heiligen Lebens haben. Aus dieser Liebe zu Gott in Christo fließt die Liebe zur Gerechtigkeit (im biblischen Sinne des Wortes) als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens. Das Wesen der christlichen Gerechtigkeit besteht aber in der vollkommenen Selbstverleugnung, d. h. der Verleugnung alles Eigenvillens und der eigenen Vernunft Gott gegenüber, Hingebung an Gott und seinen Willen zum Eigentume; sie zieht uns ab von der Liebe zur Welt, darf aber nicht in Selbstquälerei und falsche Askese ausarten. Der Mensch darf nicht durch willkürliche, nicht auf Gottes Wort ruhende Satzungen sich selbst ein Joch anlegen. Das sittliche Leben bekundet sich (nach Tit. 2, 12) in drei Haupttugenden: Nüchternheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit; zu ersterer (*sobrietas*), die sich auf das Subject selbst bezieht, gehören auch die Keuschheit, Mäßigkeit, Ertragung des Mangels, die zweite bezieht sich auf andere Menschen und theilt jedem das seine zu, die dritte scheidet uns von der Urreinheit der Welt und verbindet uns mit Gott. — Im allgemeinen zeigt Calvin, auch in seinen sonstigen zahlreichen moralischen Erörterungen, besonders in seinen exegetischen Schriften, eine ebenso ernste als besonnene sittliche Auffassung und hält sich meist von unbiblischer Schroffheit fern. Der römischen Entsagungsheiligkeit stellt er den Gedanken gegenüber, daß die Güter dieser Welt nicht bloß für das notwendige Bedürfnis, sondern auch zur sittlichen Freude bestimmt seien; ihr Genuß sei nicht untersagt, wol aber solle er zu Gottes Ehre gereichen. Die von ihm geübte strenge Kirchenzucht war freilich der lüderlichen Welt ein Aergernis, aber sittlich vollkommen berechtigt. Seine unevangelische Ansicht von dem Rechte der Todesstrafe gegen Kezer gehört weniger in das Gebiet der eigentlichen Sittenlehre als des bürgerlichen Rechtes.

In allem wesentlichen ist die reformirte und lutherische Sittenlehre, auch der späteren Zeit, einig; aber es tritt allerdings auch ein durchgreifender Unterschied in der eigenthümlichen Färbung der im wesentlichen gleichen Gestalten hervor, den wir in seinen feineren Erscheinungen hier nicht verfolgen können;*) es genügen einige Andeutungen. Die lutherische Ethik trägt überwiegend anthropologisch-subjectiven Charakter, die reformirte einen theologisch-objectiven; jene geht von der innerlichen Lebensquelle des wiedergeborenen Herzens aus und bildet darum nur zögernd eine eigentliche Ethik aus, gewissermaßen als überflüssig; diese geht von dem unbedingten Willen Gottes an den Menschen aus, und hat daher viel früher das Bedürfnis einer dem Bewußtsein gegenständlichen, wissenschaftlichen Gestaltung des sittlichen Gesetzes; jene trägt mehr paulinisch-freies, diese mehr alttestamentliches Gepräge; in der reformirten Kirche treten die Moralpredigten viel stärker hervor als in den lutherischen. Die lutherische Sittenlehre stellt, wie in der Christologie an Christo, die Verklärung des Menschlichen durch die inwondernde Gnade, die reformirte mehr die Verherlichung Gottes an dem Erwählten und durch denselben dar. Bei beiden ist das Ziel der Sittlichkeit die Ehre Gottes, aber in der lutherischen Kirche mehr durch das Zeugnis von der Heilserfahrung des Erlösten, in der reformirten

*) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luth. u. ref. Lehrbegriffs, 1855. Tholuck, das kirchl. Leben des 17. Jahrh. I, 199 ff. 218 ff. 301 ff.; II, 140 ff. 239 ff.

mehr durch den Beweis des willigen Gehorsams unter das Gesetz; dort überwiegt mehr die Befundung des Kindesverhältnisses, hier mehr die des Unterthanendienstes; dort größere Freiheit in der Selbstbestimmung des gläubigen Subjectes bis zur Gefahr des Antinomismus, hier größere Strenge der äußerlichen Zucht bis zur Gefahr puritanischen Rigorismus und pedantischer Aeußerlichkeit. Das sittliche Leben der lutherischen Kirche trägt, so zu sagen, naiv herzlichen*) Charakter, das der reformirten praktisch-juridischen; jenes ergoß sich daher naturgemäß in der höchsten Blüte kirchlicher Niederdichtung, dieses krystallisirte zu scharf gezeichneter und regelmäßiger Kirchenzucht; dort überwiegt das mystische Gemüthselement des einsseins mit Gott, hier überwiegt die verstandesmäßige Entgegensetzung Gottes und des Menschen. Dort wird auch ethisch alles natürliche verkärt und in den Dienst des Heiligen genommen, hier wird dagegen das geistige verkärt, indem es das natürliche von sich abweist. Die Sittlichkeit der lutherischen Kirche entwickelt sich mehr aus der Fülle des Lebens zum Wissen, die der reformirten mehr vom Wissen zur Lebensfülle; jene ist mehr unmittelbar, natürlich, bewußtlos, diese ist mehr vermittelt, berechnet, doctrinär; jene ist mehr nach innen gekehrt, diese mehr nach außen; jene ist mehr ein Erguß aus dem innigen und überschwenglichen Liebes- und Seligkeitsgefühl, diese mehr eine absichtsvolle That des ersten, aber kühlen Willens, wie auch in der lutherischen Heilslehre mehr die allumfassende Liebe Gottes ins Auge gefaßt wird, in der reformirten mehr der Willensentschluß Gottes; Maria und Martha sind das Vorbild der beiderseitigen sittlichen Gestaltung. Der lutherische Christ thut die guten Werke, weil er seines Heils im Glauben gewiß ist, der reformirte thut sie, damit er seines Heilsglaubens und darum seiner Erwählung gewiß werde; die guten Werke sind ihm notwendig zur Seligkeit, obgleich nicht als deren Ursache. Jener bedarf des Gesetzes und seiner Zucht eigentlich nur, insofern er immer noch sündliches an sich hat, welches in Zucht genommen werden muß; diesem ist es auch eine wirkliche und notwendige Richtschnur für das wiedergeborene Herz selbst. Daher gilt dem Reformirten das Evangelium wesentlich auch als Gesetz im alttestamentlichen Sinne, und das alttestamentliche Gesetz in buchstäblicher Fassung als noch vollgiltig, daher die strenge Sabbatfeier und das Verbot der Bilder. Die zehn Gebote stehen im lutherischen Katechismus vor dem Hauptstücke vom Glauben, in den meisten reformirten hinter demselben, und machen in dem französischen und englischen Gottesdienste einen wesentlichen Theil der Liturgie aus. Dieser scheinbar geringfügige Umstand ist bedeutsam; nach der lutherischen Auffassung hat das Gesetz wesentlich erziehende Bedeutung zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, die des äußerlichen Gesetzes nicht mehr bedarf; nach der reformirten ist es ein wesentlicher Theil des christlichen Glaubenslebens selbst, aber ein objectives, rein göttliches Element, von dem wiedergeborenen Subject noch unterschiedenes. Der Lutherische fürchtet sich mehr vor der Wertheiligkeit, der Reformirte mehr vor der Gesetzlosigkeit; jener hat das Gesetz mehr als sein inneres persönliches Eigentum, dieser mehr als einen von dem eigenen subjectiven Willen verschiedenen kategorischen Imperativ. Jenem stehen Moses und Christus scharf einander gegenüber, diesem sind sie aufs engste mit einander verbunden; „man soll leben, als ob kein Evangelium wäre, und sterben, als ob kein Gesetz wäre“, sagt bezeichnend der reformirte Baile (praxis pietatis, 1635). Dem Lutherischen ist Christus in

*) So statt „Ihrisch“ in W. Collegienheft.

ethischer Beziehung mehr der geliebte Heiland, dem zu Liebe und in dessen Gemeinschaft er gottselig wandelt, dem Reformirten ist er mehr das sittliche Vorbild, an dem er fort und fort lernt und dem er nachahmt. Die lutherische Ethik erscheint daher überwiegend als Tugend- und Güterlehre, die reformirte als Gesetzeslehre. Der lutherische Christ faßt das Gute wesentlich als das sittlich Schöne, hat darum auch Sinn und Liebe für das Schöne überhaupt, gestaltet eine Kunst und macht diese selbst zur sittlichen Aufgabe; der reformirte faßt das Gute wesentlich als das Rechte, hat darum keinen Sinn und keine Liebe für die Kunst als ein Sittliches, umso mehr aber für alle Rechtsgestaltung in der Kirche und der sittlichen Gesellschaft; jenem ist die höchste Tugend die Glaubensliebe, diesem die Gerechtigkeit. Das lutherische sittliche Bewußtsein faßt das höchste Gut mehr als ein aus Gnaden unmittelbar gespendetes und das sittliche Leben aus sich ausstrahlendes, das reformirte macht das sittliche Leben zu einem wesentlichen Factor in dem Erringen des höchsten Gutes. Auf dem ethischen Gebiete ist also der Gegensatz der lutherischen Lehre gegen die römische schärfer als der der reformirten; daher bildete auch die reformirte, nicht aber die lutherische Kirche eine theokratische Gestalt der Kirche heraus und legte überhaupt einen viel größeren Nachdruck auf die Rechts- und Machtgestaltung der rein sittlichen Gemeinschaft der Kirche im Gegensatz zum Staate und als bestimmender Macht für und über denselben, während die subjective Innerlichkeit der lutherischen Christen für solche Gestaltung wenig Interesse zeigte. Dies alles sind Unterschiede, die zwar einen durchgehenden ethischen Gegensatz beider Lehren bekunden, aber eben auch nur zwei einander entsprechende, vielfach ergänzende, nicht aber ausschließende Seiten desselben einigen evangelischen Bewußtseins ausmachen.

Die theologische Ethik der evangelischen Kirche wurde als besondere Wissenschaft zuerst von dem gelehrten Reformirten Danäus (Daneau, † 1596) in seiner *Ethica christiana* (1577. 79. 88. 1601) ausgeführt,*) in streng calvinischem Sinne, mit vielfacher Benützung Augustins, des Aristoteles und der Scholastiker, gegen die beiden letztern aber oft scharf ankämpfend, gelehrt und gedankenvoll, obwohl noch etwas ungereift. Er sucht besonders den scheinbaren Widerspruch der Prädestinationslehre mit den Forderungen des sittlichen Bewußtseins zu lösen, ist aber darin nicht sehr glücklich; die besondere Pflichtenlehre schließt er an die zehn Gebote an; in Beziehung auf Kirchenzucht fordert er äußerste Strenge, für die Ketzer die Todesstrafe. (An diese Ethik schließt sich seine *Politica christ.* 1596—1606 an.) Den Gegensatz, den Danäus zwischen der christlichen Ethik und der auf Aristoteles ruhenden philosophischen macht, wies Keckermann († 1609 in Heidelberg) zurück und betrachtete die Ethik wesentlich als eine philosophische Wissenschaft und den Aristoteles als ihre rechte Grundlage,**) während der streng puritanische Amesius (in Holland, † 1633) jene Unterscheidung einer rein christlichen Ethik wieder sehr entschieden hervorhebt, und diese neben die Dogmatik stellt.***) (Die Unterscheidung der Moral und Dogmatik als der zwei Bestandtheile des christlichen Lehrsystems ist schon bei dem reformirten Polanus († 1610 in Basel.) †) Waläus

*) Für die folgende Gesch. der älteren reformirten Moral s. Schweizer in den *Stud. u. Krit.*, 1850, 1. 2. 3. — **) *Systema ethicae*, in d. *Opp.* 1614. —

***) *Medulla theologiae*, 1630, u. oft, ein kurzes Lehrbuch; de conscientia et ej. jure vel casibus, 1630, und später, casuistisch. — †) *Syntagma theol.* 1610.

(in Holland, † 1639) suchte in seinem Compendium der Aristotelischen Ethik (1620) letztere in christlichem Sinne zu berichtigen. Wichtiger ist trotz seiner mehr volkstümlichen Darstellung das eigentümlich behandelte Werk des den strengen Calvinismus mildernden Amyraut (Amyrault, in Sammur, † 1664.)*) Er gliedert die Moral geschichtlich in die Moral der reinen unverdorbenen Natur, die des Heidentums, des Judentums und des Christentums; der erste Theil enthält die allgemeine, philosophische Betrachtung. Die geschichtliche Behandlung gestattet gerechte Würdigung auch der heidnischen Moral, ohne die christliche mit ihr zu vermischen. — Casuistisch wurde die reformirte Moral behandelt von dem puritanischen Perkins (in Cambridge, 1611,) dem schon erwähnten Amesius, und dem deutschen Alsted (1621. 1630,) der den Stoff nach den Hauptstücken des Katechismus ordnet. Auch Forbesius a Corse († 1648) behandelte seine gelehrte, aber ganz praktisch gehaltene, als spezielle Pflichtenlehre dargestellte Moralthologie nach der Reihenfolge der zehn Gebote.***) In volkstümlich erbaulicher Weise wurde die Sittenlehre bearbeitet von La Placette, Pictet, Vassage und dem Engländer Hammond und Richard Baxter. Die wissenschaftliche, rein theologische Gestalt der reformirten Moral wurde im 18. Jahrhundert noch fortgeführt von Hoornbeck (1663, Petrus von Mastricht (1699,) der dem Amesius folgt, Heidegger (1711,) Lampe (1727) u. a. In der Mitte des Jahrhunderts tritt die streng calvinische Moral mehr zurück, und der Einfluß der Wolffischen Philosophie leitet das Verblaffen des confessionellen Gegensatzes in der Moral ein. (67)

In der lutherischen Kirche kam es zunächst über die schon erwähnten Weiterführungen der philosophischen Ethik Melancthon's und einen wenigstens nicht rein theologischen Versuch des der Schule Melancthon's angehörigen Hamburgers von Eizen***) nicht hinaus; die in dogmatische Streitigkeiten sich verwickelnde Theologie hatte meist wenig Sinn für wissenschaftliche Gestaltung des Ethischen, behandelte die wichtigsten allgemeineren Gedanken nur kurz innerhalb der Dogmatik, bei der Lehre vom freien Willen, von der Sünde, dem Gesetz, der Heiligung, und überließ die genauere Durchführung mehr den für die christliche Erbauung des Volkes wirkenden, sich zum theil an die Mystiker annähernden, praktischen Schriftstellern, unter denen hierin besonders zwei hervorragen. Joh. Val. Andreae in Württemberg († 1654), ein durchaus auf das praktische Christentum gerichteter, sittlich ernster Geist von leichtem mystischen Anflug, von hoher wissenschaftlicher Bildung und scharfer Menschenkenntnis. Von der calvinischen Kirchenzucht in Genf mächtig ergriffen, richtete er sein unermüdliches Streben auf durchgreifende sittliche Zucht auch in der deutschen Kirche, fand aber eine wenig empfängliche Zeit und viel Enttäuschung seiner bisweilen etwas idealistischen Hoffnungen. Seine zahlreichen moralischen Schriften, oft in dichterische, besonders allegorische Formen gekleidet, bisweilen satyrisch, aber im Eherz den tiefsten, oft wehmütigen Ernst verbergend, richten sich immer auf bestimmte einzelne Gegenstände, geben kein zusammenhängendes Ganze. Im Glauben der Kirche stehend, strafte er doch zürnend die unfruchtbare, in Spitzfindigkeiten sich gefallende dogmatische Streitsucht und wies auf das eine, was noththut, wobei er freilich bisweilen das wissenschaftliche Recht auf klare Erkenntnis des Glaubensinhalts und die

*) La Morale chrestienne, 1652 ff. 6 t.; in Deutschland selten; s. Stäudlin, IV, 404 ff.; Schweizer a. a. O. 1, 63. — **) Opp. Amst. 1703. — ***) Vergl. Pelt in d. Stud. u. Krit. 1848, 2.

Bedeutung der Lehrunterschiede der Kirchen zu gering anschlug und in der Sehnsucht nach einer sittlichen Reform der Kirche die Wichtigkeit der reinen Lehre zu wenig beachtete und manche Gegner derselben zu harmlos pries. — Der andere ist der ihm geistig verwandte und ihn hoch verehrende Johannes Arndt († 1621), welcher, ein evangelischer Thomas a Kempis, evangelische Glaubens-treue mit mystischer Innigkeit und praktischem Sittlichkeitsseifer verband und eine tiefgreifende wohlthätige Einwirkung auf das evangelische Volk gehabt hat. Seine „Vier Bücher vom wahren Christentum“ (zuerst 1605—10), außer der „Nachfolge Christi“ das verbreitetste deutsche Erbauungsbuch, tragen allerdings bisweilen die mystische Färbung etwas stark auf, darin an Tauler und die „deutsche Theologie“ sich anlehnd, schwächen die Bedeutung der objectiven Heils-mittel vielfach ab und legen den Hauptton auf die mystische unmittelbare Vereinigung der Seele mit Gott, aber waren doch eine so wesentliche und heilsame Ergänzung zu dem etwas einseitig auf das theoretische gerichteten theolo-gischen Zeitgeiste, erweckten so mächtig den vielfach erschlafften sittlichen Sinn, daß Arndt in der Geschichte der Sittlichkeit und der praktischen Sittenlehre immer eine hervorragende Stellung einnehmen wird. (68)

Einen an sich unbedeutenden, aber anregenden Versuch einer rein theologischen, von der Dogmatik getrennten Moral machte Georg Calixt in Helmstädt, dessen Epitome theologiae moralis (p. I. 1634; 1662) nur ein kurzer, unvoll-ständiger, eigentlich nur eine Einleitung gebender Entwurf ist. Die Moral will den Weg zur Seligkeit, das Thun des schon geistlich wiedergeborenen Christen beschreiben; die Bekehrung selbst wird vorausgesetzt; von der Sünde nicht gehandelt; die Grundlage auch der christlichen Sittlichkeit sind die zehn Gebote, die eine geoffenbarte Wiederherstellung des ursprünglichen Naturgesetzes sind; der Unter-schied der christlichen Sittenlehre von der alttestamentlichen tritt aber zu wenig hervor. In Calixts Fußtapfen trat J. Conr. Dürer in Altdorf, der zuerst eine ziemlich vollständige und gelehrte Moral gab; *) er unterscheidet Tugenden gegen Gott, gegen andere und gegen uns selbst; in Beziehung auf Schauspiele, Scherz u. zeigt er weniger schroffe Strenge als die reformirten Ethiker; und dieser Unterschied der Auffassung zeigt sich auch bei den andern lutherischen Ethikern, mit Ausnahme der Pietisten. Ferner Gebh. Th. Meier († 1693) in Helmstädt, dessen gelehrte und gründliche Einleitung in die Moral **) zuerst die wissenschaftlichen Vorbedingungen dieser Wissenschaft mit kritischem Scharf-sinne untersucht. (H. Kirner († 1692), in kürzerer Darstellung, 1690.) Aristoteles ist auch in diesen theologischen Moralschriften benützt, ohne aber ihren theologischen Charakter zu beeinträchtigen.

Häufiger als in systematischer Gestalt wurde die Ethik der lutherischen Kirche als Casuistik behandelt, die sich bis ins 18. Jahrhundert hineinzieht und eigentlich nur eine Stoffsammlung für eine spätere wissenschaftliche Zusam-menfassung ist. Durch die Casuistik der römischen Kirche veranlaßt, tritt die evangelische in ausdrücklichen Gegensatz zu ihr, bewegt sich, auf dem Grunde der heiligen Schrift und der geistlichen Erfahrung, in größerer Sicherheit und Einfachheit, und hält die Mitte zwischen der sophistischen Schlassheit der jesuitischen und der schroffen Strenge der calvinischen Auffassung. Manche dieser Werke

*) Enchiridion theol. mor. 1662; später als Compend. 1675. 1698 Q.; u. a. Schr. — **) Introd. in univ. theol. mor. studium, 1671. Als Anfang einer Aus-führung der Moral selbst: Disputt. theol. 1679.

enthalten auch viele dogmatische Fragen und ihre Entscheidungen. Die Anordnung schließt sich meist an die Ordnung des Katechismus an; die Antwort wird auf grund der heiligen Schrift gegeben, nächst dem durch die Urtheile der Kirchenväter und späteren Schriftsteller, besonders auch Luthers und der anderen Reformatoren, gestützt. Das erste solche Werk ist, außer den schon erwähnten *consilia Melancthonis*, von Balduin in Wittenberg († 1627),*) welches eine große Verbreitung gewann. Es behandelt hauptsächlich die *casus conscientiae*, das heißt solche sittliche Fragen, bei denen das einfache Gewissen nicht sofort und sicher entscheiden, sondern in Zweifel gerathen kann, die also nur durch sorgfältige Erwägung auf grund des Wortes Gottes entschieden werden können. Er ordnet diese Fälle nach den sittlichen Objecten: Gott, Engel, dem Subject selbst und andern Menschen. L. Dunte in Neval gab 1006 Entscheidungen über Gewissensfragen moralischer und dogmatischer Art, 1643.***) Olearius in Leipzig, der schon früher die Moral in Tabellen dargestellt hatte, erörterte gründlich und mit einer bis ins kleinliche gehenden Genauigkeit in der Untercheidung der Verhältnisse die Aufgabe und das Wesen der Casuistik;****) ausgeführt wurde sie von Dammhauer, †) G. König, ††) besonders umständlich aber von J. Andr. Osiander, †††) der auch fast die ganze Dogmatik mit hereinzieht; die moralischen Fälle werden nach dem Decalog geordnet; bei dem sechsten Gebot z. B. wird die Frage aufgeworfen, ob es in höchster Noth erlaubt sei, Menschenfleisch zu essen, — und gegen die Jesuiten verneint (II, p. 1367.) Vorzugsweise auf sittliche Selbstprüfung berechnet ist Mengerling's (Superint. in Halle) *Scrutinium conscientiae catechetium*, d. i. Sündenrüge und Gewissensforschung u. s. w. (3. Aufl. 1686, N.,) nach dem Decalog in umständlich genauer Gliederung, sittlich ernst und umsichtig, aber auch mit einigen Sonderbarkeiten (z. B. S. 752, von der Unzulässigkeit des Tabakrauchens, damals Tabaktrinken genannt.) Nur einem Theile nach hierher gehört das umfangreiche Werk: „*Consilia theologica Witebergensia*, d. i. Wittenbergs geistliche Rathschläge u. s. w.“ (Frankfurt a. M. 1664 fol.), welches Urtheile Luthers und seiner Genossen und Gutachten der Wittenberger Facultät über Lehrpunkte, sittliche und kirchenrechtliche Fragen (auch Ehesachen) enthält. Aehnlich ist das *Opus novum quaestionum Practico-Theologicum*, (Frankf. 1667, fol.), welches, nach den gewöhnlichen *Locis* geordnet, 1667 Fragen behandelt, — und Dedekenn, *Thesaurus consiliorum theol. et jurid.* (1623 verbessert durch Joh. E. Gerhard (Vena, 1671. 4 fol.). (69)

Auch die theologischen „Bedenken“ des 18. Jahrhunderts gehören in diese casuistische Sittenlehre. Unter diesen nehmen die Spener'schen eine eigenthümliche und bedeutame Stelle ein und bilden, nebst seinen übrigen in das ethische Gebiet fallenden Schriften, einen Wendepunkt der Entwicklung des evangelischen sittlichen Bewußtseins. Ihre Bedeutung ruht weniger in den einzelnen Urtheilen als in den eigenthümlichen Grundgedanken. Spener, an Thomas a Kempis, Andreä und Andt, zum theil selbst an Tauler sich anschließend und auf dem von jenen betretenen Wege einer sittlichen Besserung der christlichen Kirche rastlos

*) *Tractatus luculentus etc.* 1628, 35 u. später. — **) *Decisiones* 1006 *casuum conscientiae*, Lübeck 1664. Q. — ***) *Doctrina theol. moralis totius, accedit ejusdem Introductio brevis in theol. casuisticam*, 1694. — †) *Liber conscientiae*, 1662—67, 2 t. Q. u. *theologia casualis*. 1706. — ††) *Casus consc.*, Altdorf, 1676. Q. — †††) *Theol. casualis*, 1680, 6 t. Q.

fortschreitend, hat durch den von ihm ausgehenden Pietismus eine tiefgehende, wolthätige Bewegung in dem sittlichen Leben und den sittlichen Auffassungen der evangelischen Kirche hervorgebracht, freilich nicht ohne in einseitiger Hervorhebung des Praktischen die Wissenschaft selbst etwas geringschätzig zu behandeln, und nicht ohne Ueberschätzung bestimmter äußerlicher Formen der frommen Sittlichkeit und nicht ohne ängstliche Beschränkung der rechtmäßigen Freiheit eines wiedergeborenen Christen. Speners *Pia desideria**) richten sich wesentlich auf Verbesserung des kirchlichen Lebens, auf stärkere Hervorhebung der Heiligung in der geistlichen Wirksamkeit der Kirche, auf die Heranziehung der Gemeinde zur kirchlichen Selbstthätigkeit, auf erbaulichere Weise des theologischen Lehrvortrages und gegen den Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Seine eigentliche Behandlung des Sittlichen, aber nur in Hervorhebung einzelner Fälle, besonders des innerlichen Lebens, findet sich in den „Theologischen Bedenken“,**) die einen weitgreifenden und für die Kirche heilsamen Einfluß ausgeübt haben. — Spener machte mit der geistlichen Wiedergeburt für das sittliche Leben mehr Ernst als die einseitig auf das theoretische Glauben sich richtende Orthodorie. Der Mensch des heiligen Geistes hat nichts gemein mit der sündlichen Welt und ihrer Lust; sein Gesamtleben fließt aus der neuen schlechthin heiligen Quelle; weltliche Lust ist ihm etwas fremdartiges, darum zu meidendes. Die pietistische Moral unterschied sich zunächst durch eine besondere Strenge in Beziehung auf das Gebiet des Erlaubten, indem sie viele weltliche Genüsse, die in der evangelisch-lutherischen Kirche bisher, allerdings allzu harmlos, als *Adiaphora*, als an sich nicht unerlaubt galten, für schlechthin unstatthaft erklärte, besonders das Tanzen, Kartenspiel, Schauspiel, Gastereien, Kleiderpracht u. dgl.; sie leugnet die sittlichen „Mitteldinge“ überhaupt; alles, was nicht zur Ehre Gottes geschehe und aus dem Glauben komme, sei Sünde; jene Vergnügungen aber können nicht in frommer Gemüthsstimmung, aus dem Glauben und zur Ehre Gottes geschehen. Dies ist aber nur eine äußerliche Bekundung eines tiefergehenden Gegensatzes gegen die bisher gewöhnliche Auffassung der lutherischen Kirche. Der hohe evangelische Gedanke von der evangelischen Freiheit und von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein hatte allerdings in der Zeit des erschlaffenden Geistes vielfach auf Abwege geführt, und den sittlichen Ernst der Heiligung oft zurücktreten lassen hinter die bloße formale Rechtgläubigkeit, und auch dem strengen Ernste der reformirten Kirchenzucht gegenüber bisweilen allzu freisinnig auf die Gestalten des sittlichen Lebens hinflicken lassen und das Gebiet der sittlich gleichgiltigen Dinge ungebührlich erweitert. Es hatte sich der Satz Geltung verschafft: was nicht in der Schrift verboten ist, das ist erlaubt. Es war eine Gegenwirkung eines wahrhaft christlichen Gewissens, was den Pietismus diese etwas leichtfertige Auffassung verwerfen ließ, und jedenfalls war sein entgegengesetzter Gedanke wohl berechtigt: nichts ist im Leben eines Wiedergeborenen gleichgiltig, sondern alles ohne Ausnahme muß mit dem neuen, geistlichen Lebensprincip in lebendiger Beziehung stehen, und was eine wahrhafte Anknüpfung an dasselbe nicht zuläßt, das ist nicht gleichgiltig, sondern unchristlich. Der Pietismus mochte in der Anwendung

*) Oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evang. Kirche; zuerst 1675, als Vorr. zu Andt's Postille, später selbständig, oft gedruckt. — **) 1700, 1712, 4 B.; Letzte theol. Bedenken, 1711, 3 B.; *Consilia et iudicia theol.* 1709, 3 B.; außerdem mehrere kleinere Schriften.

dieses Gedankens vielfach fehlgreifen, dieser selbst hatte der einseitigen Orthodorie gegenüber sein gutes Recht. Es war ferner der dogmatisch zwar anerkannte, aber ethisch nicht hinreichend betonte Gedanke, daß der Glaube ohne die Werke todt sei, welchen Spener wieder in den praktischen Vordergrund stellte; auf den rechten Glauben folgt nicht erst, sich anschließend, die Heiligung der Gesinnung und des Lebens, sondern ist in jenem unmittelbar schon mit enthalten; es sind nicht zwei geistliche Lebensströmungen, sondern eine; die sittliche, durch den Glauben gerechtfertigte Persönlichkeit selbst duldet kein auseinanderfallen des Glaubens und des Sittlichen; alles religiöse Leben ist unmittelbar und notwendig zugleich ein sittliches, hat dieses nicht bloß als ein zweites nachfolgendes neben sich. Der entartenden Orthodorie war die Religion zu sehr etwas nur objectives geworden, von welchem das religiöse Subject nur erfaßt, bewegt, aber nicht völlig durchdrungen wurde; der Pietismus zog sie und ihr göttliches Geistesprincip wieder gänzlich in das christliche Subject hinein, um das umgewandelte nun eine neue vom Geist zeugende objective Sittlichkeit schaffen zu lassen. Das christliche Gewissen wird durch den Pietismus geschärft und kräftiger wirksam gemacht; die bisherigen in der lutherischen Kirche geltenden Auffassungen erscheinen ihm nicht als rein gewissenhaft, weil da viele Handlungsweisen seien, die nicht aus dem christlichen Gewissen fließen, mit ihm nicht zusammenhängen. — Die Sittlichkeit des Pietismus ist keineswegs eine überwiegend nach außen thätige, schaffende, ist noch sehr verschieden von der neueren Thätigkeit der inneren Mission, sondern überwiegend innerlich, auf die sittlich frommen Gemüthszustände des Subjects einseitig gerichtet, nach außen aber sich mehr abweisend, verneinend, interesselos verhaltend; der besonders bei Speners Schülern immer stärker hervortretende ästhetische Zug ging selbst bis zu einer deutlichen Bevorzugung der Ehelosigkeit vor der Ehe und bis zu einer an Tertullian erinnernden Scheu vor Staatsämtern und bis zur Verweigerung des Kriegsdienstes. Wenn die orthodoxen Gegner dem Pietismus eine unevangelische Wertheiligkeit, eine Hinneigung zu mönchischem Wesen u. dgl. zum Vorwurf machten, so haben sie zwar darin ihm unrecht gethan, haben auch die geschichtlich berechnete Bewegung vergeblich zu bekämpfen gesucht, aber sie haben allerdings an dem bekämpften trotz aller feindseligen Uebertreibungen doch auch die bedenklichen Einseitigkeiten besser gesehen als die eigenen, und nicht durch den Pietismus ausschließlich, sondern auch durch den von ihm aufgereizten Gegenkampf ist das religiös-sittliche Bewußtsein der Kirche weiter gefördert worden. — Die der strengeren Wissenschaft wenig geneigte pietistische Richtung hat in ihrer Reinheit keine bedeutenden ethischen Werke erzeugt; am bedeutendsten sind noch: Breithaupt, theol. moralis (1732. Q.; Instit. theol., 3 Th. 1716 ff.), und die moralischen Theile von Zach. Panges Oeconomia salutis (1728). Wirkungsvoller aber waren deren kirchlich volkstümliche Schriften. (70)

§. 38.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche nach der Reformation wurde überwiegend als eine immer reicher und kleinlicher werdende Casuistik behandelt. Die höchste Entwicklung derselben und zugleich die höchste Entartung christlicher Sittenlehre, auch dem sittlichen Inhalte nach, zeigte sich in der oft ins pelagianische streifenden Sittenlehre der Jesuiten. An die Stelle der unbedingten Geltung der sitt-

lichen Idee tritt hier vielfach die äußerliche Zweckmäßigkeit in Beziehung auf das Wohl der sichtbaren Kirche als den höchsten Zweck, an die Stelle der festen Autorität der heiligen Schrift und der altkirchlichen Ueberlieferung die Autorität einzelner Lehrer, an die Stelle der sittlichen Ueberzeugung die Probabilität, an die Stelle sittlicher Lauterkeit die sophistische Deutung des sittlichen Gesetzes nach dem jedesmaligen zufälligen Vorteil der Kirche und des einzelnen und die Lüge der *reservations mentales*, an die Stelle des sittlichen Gewissens die verständige und schlaue Berechnung; das Wesen des sittlichen wird ganz zweifelhaft, und die praktische Anwendung der sittlichen Grundsätze zu leichtfertigem Spiel.

Auf den ersten Blick auffallend ist die ungemeine Fruchtbarkeit der römischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts an ethischen Schriften, gegen welche die der evangelischen Kirche, besonders der lutherischen, ungemein zurücksteht. Der Gegensatz gegen das Glaubensprincip der evangelischen Kirche veranlaßte die römische zu besonderer Hervorbildung der practischen Seite, wie ja in dem Jesuitenorden eine bisher in der römischen Kirche unbekannte Thatkraft auftritt, und eben dieser Orden wurde der Hauptträger der römischen Moral. — Die strengere wissenschaftliche Gestaltung der Ethik hielt sich im allgemeinen streng in dem scholastisch-aristotelischen Geleise. Franz Piccolomini, ein gefeierter Aristoteliker in Italien († 1604.) gab eine umfassende und weitläufige Moralphilosophie,*) die, auf Aristoteles und Plato ruhend, es zu keiner Selbstständigkeit und zu keiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Bewußtsein bringt.

Der seinem ganzen Wesen nach auf die That, auf den Verteidigungskampf für die römische Kirche sich richtende Jesuitenorden war durch diese seine Grundidee auf die besondere Ausbildung der Moral hingewiesen, und zwar auf eine Moral, deren höchstes Ziel die Ehre Gottes durch die Verherrlichung der sichtbaren Kirche ist. Die meisten jesuitischen Darstellungen der Ethik behandeln überwiegend die nur in mehr oder weniger gegliederte Ordnung gruppirten Einzelfälle, während die nicht so häufige systematische Gestalt durchweg an die Scholastik sich anschließt.**)

Bald nach der Reformation traten die Jesuiten mit ethischen Werken auf; am wichtigsten sind: die Spanier Franc. Toletus (Cardinal † 1596, *Summa casuum conse.*, oft gedruckt,) Azorio (Institt. *morales*, 1600, 3 t.; 1625, 2 t.), Vasquez (Opusc. *mor.* 1617,) Henriquez (Summa, 1613. fol.) Thomas Sanchez († 1610), dessen gelehrtes Werk *de sacram. matrimonii****) hochangesehen, in Erfindung und Besprechung unsauberer Fragen die Grenzen des Erlaubten weit überschreitet, und der in seiner weitgreifenden Probabilitätslehre die Grundlagen der Sittlichkeit tief erschütterte; (von ihm ferner: *Opus morale*, s. *Summa casuum*, Col. 1614. 2 t.;

*) *Universa philosophia de moribus*, Venet. 1583. fol. Frkf. 1595. 1627. —

) Perrault, *Morale des Jes.* 1667, 3 t.; Ellendorf, *die Moral u. Politik der Jesuiten*, 1840, nicht hinreichend wissenschaftlich verarbeitet. (Crome), *Pragn. Gesch. d. Mönchsorden*, 1770, Bd. 9. u. 10. — *) Genuae, 1592. 1602; Antv. *1607. 1612. 1614. 1617, 3 fol.; Norimb. 1706; die erste Aufl. ist selten geworden; aus den späteren, seit 1612, sind die schmutzigsten Dinge fortgelassen oder verändert.

Consilia, s. opuscula mor. Lugd. 1635, 2 fol.); Franc. Suarez († 1617), in zahlreichen, sehr scharfsinnigen Schriften, Alph. Rodriguez (Exercitium perfectionis etc. 1641 z.), Antonio de Escobar († 1669), einer der bedeutendsten Casuisten (Liber theol. moral. etc. Lugd. 1646 z. bis 1726 schon 38 mal aufgelegt; Universae theol. mor. problemata. Lugd. 1663 sq. 7 fol.), Gonzalez (fundament. theol. mor.; 1694 Q.), die Italiener: Tamburini (explic. decal.), Tilliucci, (moral. quaest., 1622, 2 fol.), die Franzosen: Bauny, Raynaud, die Deutschen: Payman (theol. mor. 1625. 3 Q. z.), Bussembaum in Münster, dessen Medulla casuum consc. seit 1645 über 50 Auflagen erlebt hat,*) ein geschicktes, klares, gedrängtes Handbuch, in einigermaßen systematischer Ordnung, in dem Orden fast überall maßgebend, obgleich vielfach angefochten, selbst von den Päpsten, und in einigen Ländern verboten; die Niederländer Leonh. Leß († 1623) (in mehreren Werken) und Besser (de conscientia, 1638, Q.) Inhalt und Behandlungsweise der meisten dieser Werke ist sehr gleichartig. (71)

Der eigenthümliche Charakter der jesuitischen Moral ruht auf dem Zwecke des Ordens überhaupt: Rettung der durch die Reformation in ihren Grundfesten erschütterten Kirche als der Braut Christi, und darum Rettung der Ehre Gottes in der dringendsten Gefahr. In einem Kampfe auf Leben und Tod ist man nicht bedenklich in der Wahl der Mittel, und in jedem Kriege gilt bei vielfachen Verlegungen des gewöhnlichen Rechtes der Satz: der Zweck heiligt das Mittel. (72) Rettung der römischen Kirche um jeden Preis ist die Aufgabe, und sollte selbst ein Bund gemacht werden mit den finsternen Mächten der sündlichen Welt, mit den Leidenschaften und sündlichen Neigungen der ungeheiligten Menge. Der eine ausschließlich ins Auge gefaßte Zweck läßt die geordnete Gesamtheit der sittlichen Zwecke zu bloßen Mitteln herabsetzen, und die sittlich beschränkte Auffassung jenes einen Zweckes führt von selbst zu sittlich unstatthaften Mitteln. Nicht die wirkliche, sichtbare Kirche wird an der Idee der wahren Kirche gemessen, sondern an jener werden alle sittlichen Ideen gemessen. Die Jesuiten waren sich bewußt, eine wesentlich neue Erscheinung des kirchlichen Lebens zu sein, auf rein menschlicher Erfindung und Thatkraft zu ruhen, es darf daher nicht befremden, wenn in ihrer Moral die menschliche Erfindung und die menschliche Autorität in den Vordergrund tritt. Die ausgesprochene Meinung eines Kirchenlehrers begründet eine rechtmäßige sittliche Entscheidung. Die ewigen und objectiven Grundlagen des Sittlichen werden mit der subjectiven Auffassung einzelner hervorragender Personen vertauscht. Die dadurch sich ergebenden Widersprüche machen das einzelne Subject um so ungebundener, weisen es auf die eigene beliebige Entscheidung an. Dazu kommt die Disciplin; der geforderte unbedingte Gehorsam gegen die Befehle der Oberen ersetzt das persönliche Gewissen und durchschneidet dessen Kraft; es wird zur Ordenspflicht, kein persönliches Gewissen zu haben, sondern das eigne sittliche Bewußtsein unbedingt und blind dem allgemeinen Ordensgewissen zu unterwerfen; ein Gesamtgewissen ist aber meist ein schlechtes, und am schlechtesten, wenn es von einer einzigen Person vertreten wird; da deckt sich diese durch die Gesamtheit und diese durch jene. Der Jesuit gewöhnt sich so von anfang an, der Autorität eines hervorragenden Mannes blindlings zu folgen, und der Probabilismus ist in seiner sittlichen Weltanschauung das sich von selbst ergebende.

*) Ausführlicher bearbeitet v. La Croix, 1710, 9 t., Col. 1729, 2 fol. u. oft.

Das also ist das Charakterzeichen jesuitischer Moral, daß sie an die Stelle des ewigen objectiven Grundes und Maßstabes des Sittlichen die subjective Ansicht, an die Stelle eines unbedingten, ewigen Zweckes einen nur bedingungsweise geltenden setzt, die Verteidigung der wirklichen, sichtbaren Kirche gegen alle Anfechtungen, an die Stelle des sittlichen Gewissens die Berechnung der jedesmaligen Zweckmäßigkeit behufs jenes als höchsten geltenden Zweckes, daß sie das an sich und schlechthin geltende durch weitgreifendes vereinzeln zu verwirklichen sucht, damit aber daselbe an das einzelne Subject wegwirft. — Wenn die Jesuitenmoral als lax, als allzunachgibig gegen weltliche, sündliche Neigungen und Leidenschaften erscheint, so ist dies nur die eine Seite. Ordensbrüder, deren erste Regel das vollkommene verzichten auf eigenen Willen und eigene Meinung und Entscheidung, der unbedingte Gehorsam gegen jeden Befehl der Oberen ist, die thatsächlich in der Mission die großartigsten Thaten vollbracht und heldenmüthige Märtyrer zahlreich unter sich zählten, scheint eine blos weltlich-schlaaffe Moral im gewöhnlichen Sinne sehr wenig zu entsprechen. Jene Freisinnigkeit nach einer Seite hin ruht durchaus nicht auf bloßem Weltsinne, auf Wolgefallen an der Weltlust, sondern folgt einerseits von selbst ebenso wie jene Schroffheit aus der subjectiv-willkürlichen Voraussetzung des ganzen Ordens, aus dem Mangel einer objectiven, festen Grundlage, und ruht andererseits durchaus auf Berechnung, ist selbst kluges Mittel zum Zweck, soll, besonders gegenüber den Großen und Mächtigen der Erde, — was unter Umständen auch die Volksmassen sein können, — Liebe zu der Kirche, der milden, freundlichen, nachzibigen Mutter erwecken; und diese Zugeständnisse an die Welt traten den strengeren sittlichen Auffassungen der evangelischen Kirche, besonders der zum theil schroffen Kirchenzucht der reformirten gegenüber; der Gegensatz war lödend. — Das von den Jesuiten im Interesse der Kirchenherrschaft eifrig verfolgte Ziel, die seelsorgerischen Väter und Gewissensrätthe besonders bei den hervorragenden Männern und Frauen zu sein, erforderte einerseits, daß die Jesuiten selbst die möglichst hohe Autorität in der Moral würden, — darum mußten sie die literarischen Stimmführer derselben werden, — und andererseits, daß diese Moral zu jenem Zweck geeignet gestaltet würde, sich nicht unangenehm und unbequem mache, sondern möglichst elastisch den verschiedensten Bedürfnissen angepaßt werden könne, als „ein goldenes Netz, um Seelen zu fangen“, wie die Jesuiten ihre Geschmeidigkeit selbst nannten. Je feiner und verschlungener das Gewädr der casuistischen Moral wurde, um so unentbehrlicher wurden die kunstverständigen Gewissensrätthe, oder richtiger Gewissensadvokaten; je mehr Steige und Hinterpforten sie in Gewissensverlegenheiten anzugeben wußten, um so schätzbarer und einflußreicher wurden sie. Dies erklärt die Ausdehnung und die Beschaffenheit der Jesuitenmoral. Die Gewönung an die schlüpfrigen, abschüssigen Wege und das Wolgefallen an der Pssiffigkeit der sophistischen Beweisführungen für sittlich auffallende Behauptungen führte von selbst unvermerkt weiter bergab. „Accomodation“ war das Zauberwort, welches eine überraschend reiche Welt von Sittenregeln eröffnete. Die Beichte bei den Jesuiten war die am wenigsten beschwerlich fallende, und nirgends war für die zu gewinnenden so leicht die Absolution zu erlangen, die Buße und Genußthung abzuschütteln, und dies nicht blos thatsächlich, sondern grundsächlich. Die Buße soll so leicht als möglich gewält werden; der Beichtiger kann dem beichtenden als Buße das auflegen, was dieser an demselben Tage oder in derselben Woche gutes thun oder übles erleiden werde; die Buße kann, wenn ein genügender Grund da ist, auch durch einen andern für mich geleistet

werden 2c. *) Es hat auch in den meisten Fällen nicht viel auf sich, wenn der absolvirte die auferlegte Buße ganz unterläßt.

Die Ausbildung der Jesuitenmoral ist durchaus nicht etwas wesentlich neues; die Grundlagen waren schon lange vorhanden; sie hat nur auf denselben weitergebaut. Die pelagianisirende Auffassung der Tüchtigkeit des menschlichen Willens und der Verdienstlichkeit der äußerlichen Werke lag schon der ganzen Mönchsheiligkeit zu grunde und die Jesuiten gingen nur einen Schritt weiter, wenn sie im Gegensatz zu Thomas Aquin oft fast ganz wie Pelagius lehrten. Die der festen Grundsätze entbehrende frühere Casuistik hatte bereits den sittlichen Boden gelockert, das allzuvielen Klügeln über einzelne, zum theil künstlich erfommene Fälle hatte das schlechte sittliche Bewußtsein getrübt; der Probabilismus war schon zu Costniz ausgesprochen und praktisch vielfach geltendgemacht worden. Das versprochensein der Kirche mit dem gerade damals vielfach wirren Staatswesen, mit den weltlichen Leidenschaften und Mäkten, und ihre sehr weltlichen Kämpfe gegen den weltlichen Staat hatten die Lanterkeit des kirchlichen Gewissens schon längst aufgehoben, und der Grundsatz: der Zweck heiligt das Mittel, war schon lange in kirchlicher Ausübung und Geltung, bevor er von den Jesuiten, wenn nicht mit Worten ausgesprochen, doch thatsächlich ins maßlose angewandt wurde; und die an sich nicht unrichtige Unterscheidung von verzeihlichen und von Todssünden bot leichte Gelegenheit, das Gebiet der ersteren durch Beschränkung oder leichte Umwandlung des andern ins unbestimmte zu erweitern, zumal der mit der Ergibigkeit immer bereitwilliger gespendete Ablass auch das Gebiet der Todssünden zu einem weniger zu fürchtenden machte, wenigstens für die, denen die Schlüssel zu des Ablasses Schatzkammern zu gebote standen; und für diese vorzugsweise galt ja auch die Weitherzigkeit der Jesuitenmoral. Freilich mit dem sittlichen Bewußtsein der alten Kirche machte die Jesuitenmoral nicht stimmen; dessen waren sich ihre Vertreter auch wol bewußt, und sie machten kein Hehl daraus, daß sie für die Moral die altkirchliche Tradition nicht als maßgebend anerkennen möchten, vielmehr eine neue Tradition begründen wollten.

Das Hauptmittel zu dem Zweck der Erleichterung der sittlichen Pflicht war die sogenannte moralische Probabilität, die Wahrscheinlichkeit, indem nämlich in sittlich zweifelhaften Fällen das Ansehen einiger großen kirchlichen Lehrer oder auch nur eines einzigen (wenn dieser ein *doctor gravis et probus* ist), hinreicht, um eine *sententia probabilis* über eine sittliche Handlungsweise zu haben, also um ihre Ausübung zu rechtfertigen, selbst wenn hundert andere ebenso große oder noch größere Autoritäten entgegengesetzt urtheilen, und selbst wenn die befolgte Meinung an sich falsch wäre, ja, nach einigen, selbst dann, wenn jener Lehrer selbst sie nur für sittlich möglich erklärt hätte, ohne sie wirklich zu billigen. Sobald ich also für eine mir selbst verdächtige oder selbst unrecht erscheinende Handlungsweise die zustimmende Meinung einer kirchlichen Autorität, natürlich am besten bei den Jesuitenlehrern selbst, aufreiben kann, so bin ich durch dieselbe vollständig gedeckt; **) wobei zu beachten ist, daß kaum irgend eine sittliche Frage zu finden ist, die nicht von verschiedenen Doctoren in ganz

*) Filliucci, moral. quaest. I, tract. 6, c. 7. Escobar, liber th., VII, 4, c. 7. (bes. n. 181. 182.), vergl. Ellenbörf, 263 ff. 312 ff. — **) Laymann, theol. mor. 1625, I, p. 9 Escob., liber th., prooem., exam. 3. Bresser, de consc. III, c. 1 squ., u. bei fast allen andern.

entgegengesetztem Sinne beantwortet wird. Daß in solcher Weise die einander entgegengesetzten Handlungsweisen gleichsehr gerechtfertigt werden können, das wußten die Jesuiten sehr gut, und Escobar sah in der thatsächlichen Verschiedenheit der Ansichten über das Sittliche den Glanz der göttlichen Vorsehung herausleuchten, weil dadurch das Joch Christi auf so angenehme Weise leicht gemacht werde. *) Obwol der Probabilismus nicht von allen Jesuiten so maßlos ausgedehnt wurde, so war er doch die entschieden herrschende Lehre, und als der Ordensgeneral Gonzalez 1694 ihn mißbilligte, wollten einige ihn wegen Irrlehre abgesetzt wissen, und nur der Schutz des Papstes rettete ihn. **)

Der Probabilismus ist nicht ein bloß zufällig ergriffenes Mittel, sondern ist selbst eine fast notwendige Folgerung aus dem geschichtlichen Wesen des Jesuitismus. Ist der Orden selbst weder auf Grund der heiligen Schrift noch der altkirchlichen Ueberlieferung entstanden, sondern schlechterdings nur durch die kühne Erfindungskraft eines die Schranken der kirchlichen Wirklichkeit durchbrechenden einzelnen Menschen, so liegt es ihm auch nahe, die Autorität des einzelnen, geistig irgendwie hervorragenden Menschen zur höchsten bestimmenden Macht zu machen, und die geschichtliche, objective Gestaltung des sittlichen Bewußtseins hinter diese zurückzustellen. Geling es, die gelehrten Moralisten zur bestimmenden sittlichen Autorität zu erheben, so waren die Jesuiten die Herren der Welt, denn sie waren die vorzüglichsten Doctores. Lösten sie auch den fragenden von so manchen lästigen Fesseln der gebietenden Pflicht, führten sie ihn auch in der Wahl zwischen entgegengesetzten Autoritäten zur subjectiven Willkür der Entscheidung, so war doch das erreicht, daß er die Jesuitenpriester als seine befreienden Meister anerkannte. — Als eine bloße Folgerung aus dem römischen Traditionsprincip kann man den Probabilismus durchaus nicht erklären; denn nicht die Autorität der Kirche, sondern die einzelner Lehrer ist das entscheidende, auch nicht etwa die Mehrheit der Autoritäten, sondern es steht ausdrücklich frei, der geringeren Autorität gegen die größere zu folgen***) und sich die unter mehreren am meisten zusagende auszuwählen, selbst wenn sie die weniger probable ist. †) Daher darf sich auch nicht etwa der Beichtvater den probablen Meinungen der Beichtenden gegenüber auf andre und höhere Autoritäten berufen, sondern muß jene, wenn er sie auch für ganz falsch hält, anerkennen, ††) und ein um sittlichen Rath befragter Doctor braucht denselben nicht ausschließlich nach seiner eigenen Meinung zu ertheilen, sondern kann auch die der seinigen widersprechende Meinung eines andern anrathen, wenn diese dem fragenden günstiger oder erwünschter ist (si forte haec illi favorabilior seu exoptatior sit); er kann also auf dieselbe Frage verschiedenen Leuten ganz entgegengesetzte Antwort ertheilen „nur muß er dabei Discretion und Klugheit bewahren.“ †††) Manche gehen soweit, zu behaupten, daß ich nicht bloß der mir am meisten probablen Meinung zu folgen habe, sondern auch der folgen dürfe, von der ich es nur für probabel halte, daß sie probabel sein könne (Tamburini). — Wie verträgt sich aber die Probabilitätslehre mit der katholischen Lehre von der zu

*) Quia ex opinionum varietate jugum Christi suaviter sustinetur; (Univ. theol. mor. t. 1, lib. 2, 1, c. 2. bei Crome, X, 182). — **) Wolf, Gesch. d. Jesuiten, 1, 173. — ***) Escob., th. mor., Prooem. III, n. 9, u. viele andere. — †) Sanch., Op. mor. 1, 9, n. 12 ff. n. 24. — ††) Escob., a. a. O. n. 27; Laym., I, p. 12; ebenso Diana, resol. mor. II, tract. 13, 11 ff., Antv. 1637; Summa, 1652, p. 216. — †††) Laymann, I, p. 11.

allem, was kirchlich giltig sein soll, notwendigen kirchlichen Zustimmung? Was, antwortet Baunh, Lehrer in gedruckten Büchern lehren, das hat auch die Zustimmung und Genehmigung der Kirche, wenn sie es nicht ausdrücklich für ungiltig erklärt.

Der Probabilismus gefährdet als bloßes Formalprincip zwar an sich schon in hohem Grade die Sittlichkeit, setzt an die Stelle des sittlichen Gewissens die individuelle, willkürlich ergriffene Autorität und wiegt die Seele in falsche Sicherheit, aber es wäre möglich, daß die Gefahr dieses Principes sich nicht verwirklichte, indem man voraussetzen könnte, daß die theologischen Autoritäten in allen wesentlichen sittlichen Gedanken unter einander und mit der heiligen Schrift übereinstimmen und nur für mehr äußerliche, unwichtige Fragen einige Verschiedenheit zeigten. Dann würde die Verkehrtheit des formalen Principes durch die Wahrheit des materialen Inhaltes einigermaßen ausgeglichen. Es fragt sich also: was lehren die als sittliche Orakel hingestellten Doctoren positiv von dem Sittlichen?

Man würde sich getäuscht finden, wenn man in den betreffenden Moralschriften etwa bloß die offene Weltmoral der sittlichen Gleichgiltigkeit, Selbstsucht und Genußsucht suchen wollte, im Gegentheil machen sie oft peinlich genaue und strenge Vorschriften, besonders in kirchlicher Beziehung, also daß sich die evangelische Freiheit eines Christenmenschen davon vielfach gar sehr beeinträchtigt fühlen würde. Aber man muß da unterscheiden zwischen der gewöhnlichen Volksmoral, so zu sagen zum Hausbedarf, — und auch wol zur Schau — und zwischen der höheren Moral, die sich auf die Zwecke des Jesuitenordens, also auf die Förderung der römischen Kirche bezieht, und die überwiegend von den Vornehmen in Kirche und Staat, also auch von den Jesuiten selbst ausgeübt wird. — Der halbpelagianischen Abschwächung der sündlichen Verberbnis entspricht andererseits eine Herabsetzung der sittlichen Anforderungen an den Menschen; dem natürlichen Menschen werden weiche Polster gebettet. Wir sind nicht verpflichtet, unser ganzes Leben hindurch Gott in vollem Sinne des Worts zu lieben, nicht einmal alle fünf Jahre, sondern vorzugsweise nur am Ende des Lebens.*) Ja der französische Jesuit Ant. Sirmond leugnet die Verpflichtung zur Liebe gegen Gott überhaupt; es reiche hin, die übrigen Gebote zu erfüllen und Gott nicht zu hassen;**) und er fand in seinem Orden lebhafteste Zustimmung. Ebenso wird die Nächstenliebe, besonders die Feindesliebe, auf eine den vorchristlichen, heidnischen Auffassungen entsprechende Stufe herabgesetzt, und selbst die Kindespflichten geringer geachtet, als es bei den Chinesen der Fall ist. Das vierte Gebot wird dadurch erfüllt, daß man den Eltern alle schuldige Ehre erweist, auch ohne sie zu lieben; denn die Liebe ist in dem Gebote nicht gefordert. Sich seiner Eltern schämen, sie von sich entfernen, fremd gegen sie thun und dgl. ist keine schwere Sünde, dagegen ist es dem Sohne gestattet, den Vater wegen Kezerei bei der Inquisition anzuklagen (Busenb.) und nach den meisten Jesuiten und nach Diana ist er dazu verpflichtet; und daselbe gilt von Geschwistern und Vatten.***) Einige erklären es sogar für gestattet, daß ein Sohn des Vaters Tod wünsche oder über den erfolgten Tod sich freue, weil ihm nun das Glück der Erbschaft zufällt (Tamburini, Vasquez), oder daß die Mutter den Tod der Tochter wünsche, wenn diese häßlich

*) Escob., I, 2, n. 7. squ.; V, 4, n. 1. squ. — **) Defensio virtutis, I, 1. —

***) Diana, resol. mor. I, tract., 4, 4. 5.

ist (Mozorius). Rache aus Bosheit ist zwar verboten, nicht aber Wiedervergeltung zur Rettung der Ehre.

In Beziehung auf die sittliche Zurechnung und Beurteilung wird im Interesse der Erleichterung des sittlichen Verdienstes von den meisten Lehrern der merkwürdige Unterschied gemacht, daß die dem göttlichen Gesetz entsprechende Handlung als solche gut und verdienstlich sei, ohne daß dazu die gute Absicht erforderlich wäre, dagegen eine Sünde nur da sei, wo auch wirklich die Absicht des Sündigens ist. Ist also die Absicht eine gute, d. h. das Heil der Kirche befördernde, so kann die zu ihrer Ausführung dienende That nicht sündlich sein; und eine Todssünde kann nur da sein, wo der Mensch im Augenblicke der That die bestimmte Absicht, das Böse zu thun, und eine vollkommene Kenntnis desselben hat. Leidenschaft und böse Gewohnheit verdunkeln die letztere, machen also die Sünde zu einer vergehlichen, ebenso böses, gewichtiges Beispiel,*) und eine probable Meinung hebt auch eine Todssünde gänzlich auf. Bei einer geringfügigen Sache ist auch eines göttlichen Gesetzes Uebertretung keine Todssünde. Unwissenheit über das Gesetz entschuldigt die Todssünde, und unbefiegbare Unwissenheit soll der Beichtvater durch schweigen schonen. Reue über begangene Sünde ist zwar zur Vergebung derselben notwendig, aber schon ein sehr geringer Grad derselben reicht hin, oder der Wille, sie zu haben, oder die Furcht vor der ewigen Strafe; und bei wiederholten Sünden genügt es, nur über eine derselben Reue zu empfinden, wenn nur alle gebeichtet werden; ja es reicht hin, daß ich Schmerz empfinde nicht über die Sünde, sondern über die schlimmen Folgen derselben, z. B. Krankheit, Unehre etc.;**) es ist also nicht zu verwundern, wenn einige Doctores im Gegensatz zu andern behaupten, es reiche zur Erlangung der Absolution hin, Reue zu empfinden über den Mangel an Reue (Sa, Navarra). Thatsächliche Besserung braucht nicht unmittelbar auf die Reue zu folgen, da ja eben die Gewohnheit des Sündigens daselbe zu einem vergehlichen macht. Erlasliche Sünden, — und dies Gebiet ist nach den Jesuiten ungewöhnlich groß, — brauchen nicht bloß nicht gebeichtet zu werden, sondern es ist bei dem Bußsacrament nicht einmal nötig, sie zu bereuen und den Vorsatz zu haben, sie zu meiden (Tamb.).

Nicht ohne Grund berühmt sind in der Jesuitenmoral die Capitel von der Lüge, von der geschlechtlichen Sünde und vom Morde. Zweideutige Worte darf man absichtlich in einem Sinne gebrauchen, von dem man weiß, daß der hörende ihn anders versteht; und man darf zu einem rechtmäßigen Zwecke z. B. zur Selbstverteidigung, um seine Familie zu schützen oder um eine Tugend zu üben, Ausagen thun, die ihrem Wortlaute nach ganz falsch sind, und den wahren, wenn auch entgegengesetzten Sinn nur durch verschwiegene Zusätze empfangen (*restrictio s. reservatio mentalis*); dazu werden von den Moralisten merkwürdige Anleitungen gegeben;***) z. B. wenn jemand von mir etwas leihen will, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, nämlich hinzudenkend: um es dir zu leihen; fragt mich jemand nach etwas, was ich nicht sagen mag, so darf ich antworten: ich weiß es nicht,

*) z. B. Laymann, I, 2, c. 3; I, 9, 3; Escob., I, 3, n. 28: *consuetudo absque advertentia* (aufmerken) *lethale peccatum non facit*. — **) Escob., tr. 7, 4 c. 7. — ***) Sanchez, opus mor. III, 6, 12 squ.; Summa, I, 3, 6; Diana, II, tr. 15, 25 ff., III, tr. 6, 30, wo viele Fälle angeführt u. gebilligt sind; Ellendorf S. 42 ff.; 52 ff.; 124 ff.; 157 ff.; Erome, X. 142 ff.

nämlich: als zur Mittheilung verpflichtet; werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es nicht, hinzudenkend: als ein öffentlich bekanntes; habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, hinzudenkend: was ich zu entdecken verpflichtet wäre. Ein mit dem Tode bedrohter Priester darf ohne intentio, also nur zum Schein, Absolution ertheilen, Sacramente spenden etc. Eine ehebrecherische Gattin, von dem Gatten befragt, darf schwören, sie habe keinen Ehebruch begangen, hinzudenkend: an diesem oder jenem Tage, oder: um ihn dir zu offenbaren. Wer aus einem Pestorte kommt, aber überzeugt ist, er sei nicht angesteckt, darf schwören, er komme nicht aus einem solchen. Wenn ein armer Schuldner von einem harten Gläubiger bedrängt wird, so darf er vor Gericht schwören, er sei dem andern nichts schuldig, indem er hinzudenkt: um es sofort zu bezahlen. Ich darf jedes Vergehen oder Verbrechen, welches irgendwelche Entschuldigungsgründe hat, vor Gericht ableugnen, nämlich hinzudenkend: als Verbrechen. Is, qui ex necessitate vel aliqua utilitate offert se ad jurandum nemine petente, potest uti amphibologiis, nam habet justam causam iis utendi (Sanchez, Diana). Ueberhaupt sind alle solche Unwahrheiten erlaubt ex justa causa, nämlich quando id necessario est, vel utile ad salutem corporis, honoris aut rerum familiarum, oder wenn unrechtmäßig eine Frage an uns gerichtet wird; dagegen, ohne rechte Ursache falsch schwören ist eine Todsünde (Dia.); das ist, obwol nicht dem Wortlaut, doch bestimmt dem Sinne nach, der von den neuesten Jesuiten in Abrede gestellte Satz: der Zweck heiligt das Mittel. Versprechungen verpflichten nur dann zur Erfüllung, wenn man bei dem versprechen wirklich die Absicht der Erfüllung gehabt hat. *) Der Eidschwur bindet daher auch nur, wenn man ihn ernstlich gemeint hat, sonst ist er als bloßes, zwar tadelnswertes, aber nicht verpflichtendes Spiel zu betrachten (Sanch., Busemb., Escob., Leß, Dia.) und verpflichtet auch nur in dem Sinne, in welchem man ihn durch Hinzufügung verschwiegener Gedanken gemeint, nicht in dem, wie er nach dem Wortlaute von dem andern verstanden werden muß, und wissenschaftlich jemand, der aber in gutem Glauben handelt, zum falschen Schwur verleiten, ist keine Sünde, da ja dieser unwissentlich falsch schwörende damit nichts böses thut; **) aus übler Gewohnheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Schwört jemand, er werde nie Wein trinken, so sündigt er nur dann schwer, wenn er viel trinkt, aber nicht, wenn es nur wenig ist (Escob.). Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er wisse, aussagen, ist nicht verbunden zu sagen, was er allein weiß (Leß). ***)

Die geschlechtlichen Verhältnisse sind von den Jesuiten in einer so unsittlich unständlichen Genauigkeit besprochen, daß die sonst nirgends wieder so vorkommende Leichtfertigkeit der sittlichen Beurteilung um so strafbarer wird. †) Ein Mädchen, welches zum erstenmal Unzucht getrieben, ist selbst dann, wenn sie noch unter elterlicher Aufsicht steht, nicht genötigt, jenen Umstand, (daß es der erste, also schwerere Fall ist,) in der Beichte anzugeben, denn die frei einwilligende Jungfrau thut weder sich, noch den Eltern unrecht, da sie über ihre jungfräuliche Keinheit die Verfügung hat (quum sit domina suae integritatis virginalis). ††) Für alle möglichen Arten der Unkeuschheit finden sich Milderungen

*) Escob. III, 3, n. 48. — **) Escob. I, 3, n. 31. — ***) Vgl. Diana, III, t. 5, 100 f. — †) Escob. I, 8; V, 2; Busemb. III, 4; bes. Sanchez, de matrim.; ähnlich Diana; vergl. Ellenborn, 30 ff.; 95 ff.; 288 ff.; 331 ff. — ††) Escob., liber etc. princ. II, n. 41; ebenso Bauny.

und Entschuldigungen; *) und Tamburini setzt sogar mit großer Genauigkeit die Taxen für feile Dirnen fest. Die Erörterungen der Moralisten über diese Gegenstände sind vielfach so unsauberer Art, daß das dem Werke des Sanchez (t. 2) beigefügte Urtheil des bischöflichen Censors, *summa voluptate perlegi, fast allzu naiv klingt*.

Bei der Lehre vom Mörde hatten die Jesuiten die Aufgabe, sich an die damaligen sittlichen Begriffe der südeuropäischen Völker anzuschmiegen, und so haben sie eine kunstvoll ausgedachte Mordmoral zustandegebracht. **) Ermordung eines Menschen, selbst eines unschuldigen, kann unter Umständen erlaubt sein, nicht etwa bloß bei der Nothwehr, sondern auch in andern Fällen z. B. bei schwerer Beleidigung, weil der beleidigte sonst für ehelos gelte; selbst wenn der beleidigte ein Mönch oder Geistlicher ist, darf er, nach einigen, den Gegner tödten [Esc. a. a. O. c. 3; Pess und andere]; und mehrere Jesuiten behaupten gradezu, daß jeder, selbst ein Geistlicher oder Mönch befugt sei, einer beabsichtigten Verläumdung oder falschen Anklage durch einen heimlichen Mord zuvorzukommen, denn dies heiße nicht tödten, sondern sich verteidigen; ***) und dies wurde ausdrücklich auf den Fall angewandt, wo ein Mönch die Aussage seiner Buhlerin fürchten muß. Wenn ein vor dem Feinde fliehender Reiter nicht anders sich retten kann, als ein im Wege liegendes Kind oder einen Bettler zu überreiten, so ist ihm das tödten dieser Unschuldigen erlaubt, nur dann nicht, wenn das Kind ein noch ungetauftes wäre [Esc. c. 3, 52], was dem Reiter wol etwas schwierig zu erkennen sein dürfte. Tödtung bei Nothwehr ist selbst dann erlaubt, wenn der sich wehrende bei einem Vergehen erthappt wird, und sogar, wenn sie beabsichtigt ist, z. B. wenn der beim Ehebruch ergriffene den beleidigten Gatten tödtet [Esc. I, 7. c. 2, 5. 13; 3, 35; I, 8, n. 61]. Eine Frau darf ihren Gatten erdolchen, wenn sie bestimmt weiß, daß ihr dieses Schicksal von ihrem Gatten droht und sie keine andere Rettung weiß (Pess). Wer ein Verbrechen heimlich begangen hat, darf den einzig darum wissenden Zeugen, der ihn anklagen will, tödten, weil jener zur Anklage nicht aufgefordert ist; doch hat das bürgerliche Recht dieser probabeln Meinung leider nicht beigestimmt [Escob. I, 7, n. 9]. Wer ohne seine Schuld einen Zweikampf annehmen oder anbieten muß, thut klug, seinen Gegner durch heimlichen Mord zu beseitigen, denn dadurch schützt er sich selbst vor dem Angriff und den Gegner vor einer schweren Sünde. †) Escobar will den, der seinen Feind menschlins mordet, nicht wie die gewöhnlichen Mörder vom Mylrecht ausgeschlossen wissen [6, 4, n. 26]. Nach einigen Lehrern, — (die meisten sind aber dagegen), — darf ein schwangeres Mädchen ihre Frucht abtreiben, um der Schande zu entgehen. ††) Nach Azor darf ein Arzt eine minder sicher wirkende Arznei reichen, auch wenn er eine sicherere besitzt, selbst wenn es wahrscheinlicher ist, daß jene schadet, denn er hat doch einige Probabilität für sich. †††) Tamburini verteidigt die Castration der Sänger zum kirchlichen

*) z. B. Diana II, t. 16, 54; 17, 62 ff; III, 5, 87 f.; IV, 4, 36, 37, nach vielen Jesuiten. — **) Bes. Escob., I, 7. vergl. Ekenorf, 72 ff. — ***) Sanchez, Summa, t. I, 2, 39, 7; Amicus, De jure et justitia, V, sect. 7, 118. vergl. Diana, III, tr. 5, 97 ed Antv. 1637, (t. VIII, resol. 13. p, 77, ed Venet. 1728, u. Escob. I, 7. n. 46. — †) Sanchez, Opus mor. II, 39. 7. — ††) Crome, X, 229; Escob., I, 7. n. 59. 64. — †††) Bei Escob., princ. III, n. 25, der dies aber misbilligt.

Dienst. Die kirchengeschichtlich berühmte gewordene Lehre von der Rechtmäßigkeit des Thronenmordes brauchen wir nur zu erwänen, ebenso die bis ins demagogische fortschreitende Lehre von dem bloß bedingungsweise geltenden, rein menschlichen Rechte der Fürsten und dem Rechte der Widerseßlichkeit von seiten des Volkes als eines souveränen. *) In dieser politischen Beziehung ist besonders berichtigt das Werk des spanischen Jesuiten Mariana († 1624: de rege, 1598. 1605), wonach ein König, welcher die Religion oder die Geseze des Staats umstürzt, von jedem seiner Unterthanen offen oder durch Gift getödtet werden darf; der Mörder, auch wenn ihm der Versuch mislingt, macht sich bei Gott und Menschen verdient und erwirbt unsterblichen Ruhm (vgl. S. 172). Diese revolutionären Lehren hauptsächlich haben den Orden zu fall gebracht; die sonstige Moral hätte man sich viel lieber gefallen lassen. (73)

Die Grundsätze der Jesuiten verbreiteten sich wuchernd auch über den Kreis dieses Ordens hinaus, wie die umfangreichen Werke des schon erwähnten Sicilianers Antonius Diana (Clericus Regularis),** zeigen, welcher, unter ausdrücklicher „approbatio“ seiner Ordensobern und der der Jesuiten den Probabilismus in seiner schlimmsten Gestalt lehrt. „Man darf nach einer wahrscheinlichen Meinung handeln und die wahrscheinlichere verlassen; der Mensch ist nicht verpflichtet, dem vollkommeneren und sichereren zu folgen, sondern es ist genug, dem sicheren und vollkommenen zu folgen; es wäre eine unerträgliche Last, wenn man verpflichtet wäre, die wahrscheinlicheren Meinungen zu erforschen“;***) die meisten Jesuiten lehrten dasselbe. In Beziehung auf den Mord lehrt er wie Escobar; auch den, der meine Ehre angreift, darf ich tödten, wenn meine Ehre nicht anders gerettet werden kann. †) „Wenn jemand sich eine große Sünde vorgenommen hat, so darf man ihm eine geringere anrathen, weil ein solcher Rath sich nicht schlechthin auf ein Böses bezieht, sondern auf ein Gutes, nämlich die Vermeidung eines Schlimmeren;“ z. B. wenn ich jemand von einem beabsichtigten Ehebruch nicht anders abbringen kann, als daß ich ihm statt desselben zur Hurerei rathe, „so ist es gestattet, ihm die Hurerei anzurathen, nicht, insofern sie eine Sünde ist, sondern insofern sie die Sünde des Ehebruchs verhütet;“ Diana beruft sich dabei auf viele ebenso urteilende Jesuiten=Doctoren. ††) Wenn ein Priester dem Petrus den Auftrag gibt, den Cajus, welcher schwächer ist als jener, zu ermorden, der Petrus aber dabei den kürzeren zieht und selber getödtet wird, so hat der Priester keine Schuld und kann sein Amt weiter verwalten. †††) Wer sich vornimmt, alle möglichen verzeihlichen Sünden zu begehen, begeht keine Todssünde. Wer ex aliqua justa causa einem andern einen Woonraum zur Hurerei überläßt, sündigt nicht. In der Noth Menschenfleisch zu essen, hält er mit den meisten Jesuiten für erlaubt. 1) Wer eine Jungfrau durch das Versprechen der Ehe bewogen hat, sich ihm zu ergeben, ist an sein Versprechen nicht gebunden, sobald er viel vornehmer oder reicher als sie ist, oder wenn er voraussetzen durfte, daß

*) Perrault, II, 304 ff.; Stäublin, 503; Ellendorf, 360 ff. — **) Resolutiones morales, Antv. 1629—37. 4 fol.; 1645, 4 fol., Lugd. 1667, 9 fol., Venet. 1728. 10 fol., u. oft; die Summa Diana, Lugd. 1652, Q., 1656 ist eine Uebearbeitung. —

***) Resol. mor. Antv. 1637. II, tract. 13; IV, tr. 3; Summa, 1652 p. 214. —

†) Resol. III, 5, 90; Summa p. 210. 212. — ††) Resol. moral. Antv. 1637, III, tract. 5, 37; Venet. 1718, t. 7. p. 233. (tr. 5, 34). — †††) II, tract. 15, 17. —

1) III, tr. 6, 24. 6, 46. 6, 48.

sie das Versprechen nicht ernstlich nehmen werde. *) Die Ehe zwischen Bruder und Schwester kann durch päpstliche Dispensation rechtmäßig werden. **) — In solcher Entartung scheint Diana nur noch von dem spanischen Cistercienser Pobkowicz übertroffen worden zu sein, ***) welcher das sittliche Bewußtsein skeptisch zerlegt, nichts für an sich böse erklärt, sondern nur darum, weil es gerade verboten sei; Gott könne eben darum auch von allen Geboten dispensiren (vergl. oben S. 170), z. B. Hurerei und andere Unzuchtssünden gestatten, denn alle diese seien an sich nichts böses. Mönche und Geistliche dürfen die von ihnen gemisbrauchte Frauensperson tödten, wenn sie von ihr Gefahr für ihre Ehre fürchten. Er erklärt sich ausdrücklich und entschieden für die Auffassungen der Jesuiten. — Auch in den Franziskanerorden wucherten die jesuitischen Grundsätze hinüber, wie das sehr umfangreiche, natürlich auch unter ausdrücklicher Bestätigung der Ordensoberen erschienene Werk des Barthol. Mastrinus v. Maldula †) beweist, welcher die restrictiones mentales selbst beim Eide, den Tyrannenmord, den Mord der Beleidiger eines Vornehmen, die Castration und ähnliche Dinge, auch den Probabilismus verteidigt. ††)

Die Moral der Jesuiten ist nicht gradezu die der römischen Kirche; manche ihrer weitergehenden Sätze sind von letzterer verworfen worden, und selbst die neueren Jesuiten finden es gerathen, die frühere Moral nicht mehr ganz zu vertreten. Dennoch aber ist der Jesuitismus wie seine Moral die letzte folgerichtige Gestaltung der gegen das Evangelium sich sträubenden Kirche, wie der freilich von jenem sehr verschiedene Calvinismus die notwendige Gestaltung des gegen den Erlöser sich sträubenden Judentums war. Es ist das setzen menschlicher Willkür und Autorität an die Stelle des unbedingt giltigen, offenbarten Gotteswillens. Hatte der frühere Katholicismus das göttliche Gesetz durch selbsterfundene, asketische Werkheiligkeit scheinbar zu größerer Strenge gesteigert, eine höhere sittliche Vollkommenheit als die von Gott geforderte erstrebt, so setzte der Jesuitismus mit gleicher Machtvollkommenheit aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse das sittliche Gesetz auf ein geringstes herab, begnügte sich mit einer viel geringeren sittlichen Vollkommenheit, als das göttliche Gesetz fordert, und suchte künstliche Erleichterungsmittel desselben. Ihre Moral ist der andere Pol der mönchischen; was diese zu viel fordert, fordert jene zu wenig. Die mönchische Sittlichkeit wollte Gott gewinnen für die sündenvolle Welt, die jesuitische will die sündige Welt gewinnen, zwar nicht für Gott, aber doch für die Kirche. Jene sagte, obwol nicht in evangelischem Sinne, zu Gott: „wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde;“ die jesuitische sagt ungefähr dasselbe, aber zur Welt, besonders zu der vornehmen und mächtigen. Jene wendet in zürnender Verachtung von dem weltlichen Leben sich ab, weil dieses von Sünde durchzogen ist, diese nimmt dasselbe weitherzig in sich auf, und läßt die Schuld verschwinden, indem sie dieselbe leugnet. Die Jesuiten stellen freilich auch einen Mönchsorden vor, aber dieser ist nur Mittel zum Zweck, und gleicht den anderen ehrlicheren etwa wie Neineck dem frommen Pilgrim, und die bekante Feindseligkeit der älteren Orden gegen diesen glänzend

*) III, 6, 81. nach Sanchez u. Less. — **) IV, tr. 4, 94 nach mehreren Jesuiten. — ***) Theol. mor. 1645. 1652; vgl. Perrault, a. a. D. I, 331 ff. —

†) Theologia moralis, 1626; dann 1669; Venet. 1683; 6 ed. 1723 fol. — ††) Disp. XI, 52. 171. 172. 183. (ed. Ven. 1723). — VIII, 27. — VIII, 25. 28; XI, 110 sq. — I, 45 sq.

auffsteigenden neuen war nicht bloße Eifersucht, sondern ein sehr natürliches und meist ein sittliches Widerstreben gegen dessen Geist.

Anderer Casuisten sind: Jac. a Grassiis, Benedictiner, (*consiliorum s. respons. cas. consc.* 1610, 2 Q.); Pontas, in Paris, (*Examen general de conscience*, 1728; lat. 1731, 2 fol., alphabetisch); der französische Bischof Genettus, († 1702, *theologie morale*; auch lateinisch 1706, 2 Q. ernst und streng); der Dominikaner Perazzo brachte in seiner *Thomisticus ecclesiastes*, (1700, 3 fol.), die Moral des Thomas Aquin in ein alphabetisches Register; mehr systematisch behandelte sie Malder (in Antwerpen, *de virtutibus theologicis*, 1616).

In systematischer Form und in reinerer christlichen Auffassung, der jesuitischen vielfach entgegengesetzt und mehr der mittelalterlichen Weise entsprechend ist die Moral des französischen Bischofs Godeau (1709); in ähnlichem Geist behandelte dieselbe, in Verbindung mit der Dogmatik, Natalis Alexander (1693); Bon de Marbes, du Hamel. *)

§. 39.

Im schneidendem Gegensatz gegen die Moral der Jesuiten steht die Lehre der auf Augustins Lehre sich gründenden Jansenisten, die dem subjectiv-individuellen Charakter der ersteren gegenüber die unwandelbare Objectivität des sittlichen Gesetzes festhalten, und letzteres selbst in strengster, vielfach an die calvinistische Sittenlehre erinnernder Weise lehren, aber doch, mehr an die frühere kirchliche Mystik sich anlehnend, das reformatorische Princip nicht zur vollen Geltung bringen. — Die mystische Theologie, im Jansenismus nur als mitwirkendes Element vorhanden, erhielt sich in der römischen Kirche, in natürlichem Widerstreit gegen die gemüthlose Verstandesmoral der Jesuiten, aber mehr in volkstümlich-erbaulicher als wissenschaftlicher Gestalt, und schritt in dem Quietismus des Molinos zur einseitigsten Abwendung von dem thatkräftigen sittlichen Wirken, während Fenelon die Mystik in sehr gemäßigter Auffassung zu einer edlen, frommen, sittlichen Anschauung gestaltete.

Jansenius in Löwen, zuletzt Bischof in Ypern, setzte in seinem „Augustinus“ (1640), die Lehre Augustins der halbpelagianischen Jesuitenlehre entgegen und bewirkte dadurch eine mächtige, fast bis zur Spaltung fortschreitende Bewegung, welche wieder den thatsächlichen Beweis gab, daß selbst die strengste Prädestinationslehre eine höhere sittliche Auffassung zu stande bringt als die pelagianische und halbpelagianische Lehre, und dies darum, weil dort Gott schlechtthin in den Vordergrund tritt, hier aber das einzelne Subject in eine falsche Stellung sich vordrängt. — Liebe zu Gott und seinem Willen ist das Wesen alles Sittlichen; wo Gott nicht geliebt wird in einer Handlung, da ist sie nicht eine sittliche; bloße Liebe zum geschaffenen ist sündlich; Gottes Liebe aber wird durch Gott

*) Bon de Marbes *summa christ. seu orthod. morum disc.* — du Hamel *theol. speculatrix et. practica.* 7 Vol.

selbst in unsere Herzen ausgegossen, bedarf also der Gnade, die den Willen unmittelbar und unwiderstehlich zum wirken des Guten bewegt. Die wie bei Augustin angenommenen vier Haupttugenden und die drei theologischen Tugenden sind nur verschiedene Weisen, Gott zu lieben; Gott ist ihr letztes Ziel, wie ihr Urquell; seine Gnadenwirkung und unsere Liebe, beide untrennbar eins, sind ihre bewegende Kraft; Furcht schafft wol Zucht, aber nicht Tugend. — Obwol des Janfenius Buch zu Rom verbrannt und durch päpstliche Bulle verboten wurde, breiteten sich seine Ansichten dennoch in den Niederlanden und Frankreich immer mächtiger aus und boten dem Jesuitismus die Stirn. Die Schriften Arnaulds, Pascals, Nicoles, Quesnels führten die sittlichen Grundgedanken des Janfenius weiter durch, und wenn sie auch von der evangelischen Glaubensreinheit noch weit entfernt blieben, vielmehr die Selbstpeinigungen durch Fasten und andere schwere asketische Bußübungen bis zur Selbstaufreißung als hohe Tugend verteidigten, machten sie doch mit der sittlichen Lauterkeit Ernst, forderten volle sittliche Selbstverleugnung in der Gottesliebe, suchten den sittlichen Werth aller Handlungen, auch jener asketischen, doch wesentlich in der Gesinnung, und ihre Grundsätze waren bestimmt und klar, und verschlossen allen Kunstgriffen den Eingang. *) Anton Arnould († 1694) bekämpfte nachdrucksvoll die Moral der Jesuiten. Pascals († 1662) Pensées (1669 und später), Gedanken über die Religion in ziemlich loser Verbindung, fanden die weiteste Verbreitung. Daß diese ganz schlichten Gedanken so hohes Aufsehn machen konnten, zeigt die tiefe Verderbnis des christlichen Lebens und das Bedürfnis nach Besserung. Peter Nicole († 1695) wirkte durch seine zahlreichen, volkstümlichen, im wesentlichen biblischen Schriften über einzelne sittliche Gegenstände ungemein für eine reinere Sittenlehre, **) und in noch weiteren Kreisen thaten dies Quesnels „Moralische Reflexionen,“ (zuerst [1671] über die 4 Evangelien, dann über das ganze neue Testament, ***) mit einigem mystischen Anflug; — (Saintebeuve, Resolutions etc. 1689. 3 Q.). Der Jesuiten offener oder hinterlistiger Gegenkampf gegen diese Schriften weckte nur um so mehr die Aufmerksamkeit des Volkes auf den tiefgreifenden Gegensatz, und nicht zu ihrem eignen Vorteil. — Die Hauptstärke des Janfenismus lag in seinem Gegenkampfe gegen die Jesuiten; sein die praktische Seite der Augustinischen Lehre hervortretender positiver Inhalt war nicht folgerichtig durchgeführt; er vermochte sich nicht von den unevangelischen Grundgedanken der entarteten Kirche loszusagen, sondern blieb auf halbem Wege stehen, hatte daher auch eine zwar weitgreifende, aber nicht nachhaltig durchgreifende Wirkung. Die äußerliche Werkheiligkeit von sich abstreifend und auf das Innerliche des sittlichen Lebens dringend, hat er doch den evangelischen Gedanken des Glaubens, der das Heil ergreift und nun frei das Heilsleben wirkt, nicht klar und rein erfaßt, die Sittlichkeit nicht bloß als Heilzeugnis, sondern, obgleich ohne eignes Verdienst, immer noch als Heilmittel erfaßt; daher die peinlich ängstliche Askese. (74)

Die mystische Richtung der Sittenlehre, mit welcher sich die Janfenisten immer als verwandt erwiesen, wurde von Franz von Sales (Bischof in Genf,

*) Vergl. Neuchlin, Gesch. v. Portroyal, 1839; dessen: Pascals Lebens, 1840; beides nicht ganz unbefangen. — **) Kirchenhistor. Archiv von Stäudlin zc., 1824, I, 121. — ***) Deutsch als: d. N. T. mit erbaul. Betr. 1718. Q.

+ 1622, später heilig gesprochen), in mehreren Werken,*) von Bergier (Abt von St. Cyran + 1643) Zuseher, schon sehr auf den Quietismus hinwirkend und die strengste, ja grausame Selbsteinigung befördernd**) und vom Cardinal Bona (+ 1674).***) Am merkwürdigsten aber, obgleich folgerichtig, gestaltete sich die Mystik zum Quietismus †) durch den Spanier Mich. Molinos, später in Rom, dessen „Geistlicher Wegweiser,“ ursprünglich (1675) spanisch, bald über das ganze römische Europa sich verbreitete. ††) Ist das Ziel der Sittlichkeit die Vereinigung mit Gott durch völlige Abwendung von dem creatürlichen, so muß die wahre Sittlichkeit nicht im Handeln nach außen, sondern in der Abkehr von demselben sich befinden. So folgert Molinos aus den von ihm anerkannten Gedanken der früheren Mystiker von Dionysius Areopagita an. In der Contemplation, dem Wege des Glaubens, dem unmittelbaren geistigen Schauen ohne Vermittelung eines durch Schlüsse fortschreitenden Denkens, besitzt die Seele die ewige Wahrheit. Das rechte Schauen, die innere Ruhe und innere Sammlung, das stillschweigen vor Gott, das Anschauen Gottes ohne Bild und Gestalt, ohne Unterscheidung seiner Eigenschaften, als des schlechtthin einen, ist nicht ein selbsterrungenes, sondern passives, von Gott selbst der Seele eingegossenes, also daß Gott allein in dem Menschen wirkt, die Seele selbst bewegungslos und unthätig bleibt, sich ganz dem allein waltenden göttlichen Wirken hingibt, mit Gott ganz vereinigt ist; dies ist das wahre, reine Gebet, welches nicht in Worte zu fassen, sondern ein heiliges Schweigen der Seele ist. In dieser Vereinigung mit Gott gesättigt, ist die Seele ganz mit Gott erfüllt und haßt alle weltlichen Dinge, hat Ekel gegen alles irdische, vergißt alles creatürliche, ist in innerer Einsamkeit entblößt von allen Affecten und Gedanken, von allen Neigungen und allem creatürlichen Willen, zieht sich in ihren tiefsten Grund zurück, und hat in voller Selbstvergessenheit, ganz in Gott versenkt, vollkommene innere Ruhe, heiligen Frieden; Selbsteinigungen und Entsagungen sind nur ein Weg für Anfänger in der Heilsaneignung, führen aber nicht zur Vollkommenheit; diese wird nur erreicht durch Versenkung in das eigene nichts, durch „Selbstvernichtung,“ durch Ueberformung und Vereinigung mit Gott. — Molinos, anfangs vom Papste begünstigt, wurde durch die Einflüsse der Jesuiten der Inquisition überliefert, mußte seine Lehren abschwören (1687) und starb im Kerker. Viele von den verdammten Sätzen waren nur Folgerungen aus seinen Schriften, nicht von ihm selbst gelehrt. Die Verwandtschaft mit Eckhardt ist augenscheinlich. — Trotz dieser und weiterer Verfolgung erhielt sich die Mystik, auch in ihrer quietistischen Form, in den romanischen Ländern. (Fran Boubier de la Mothe Guion (+ 1717), in zahlreichen Schriften, meist herausgegeben von Poiret, die in überschwenglicher mystischer Liebesinnigkeit zum theil über Molinos noch hinausgehen, der Erguß einer glühend schwärmerischen weiblichen Seele). — Fenelon, (+ 1715) Erzbischof von Cambray, schon früher für die Lehre der Union eingenommen, suchte durch Milderung der quietistischen Auffassungen den Gegensatz zu vermitteln, und seine in einfacher edler Beredsamkeit das fromme Christen-

*) Oeuvres, Par. 1821. 16 t., 1834. — **) Opp. theol. 1642, 3 fol.; ein 4. Bb. 1653. — ***) *Manuductio ad coelum*, 1664 u. oft; Opp. Antv. 1677. Q., 1739. — †) Walch, Einl. in d. Rel. streit. außer d. ev. R. 1724, 2. B. S. 982; Stäudlin u. Tschirner, Archiv, I, 2, 175. — ††) *Manuductio spiritualis*, v. A. F. Frände, 1687.

leben darstellenden Schriften, die von den Schroffheiten einseitiger Mystik sich fernhalten, aber die Gottesliebe als Wesen des Sittlichen überall in den Vordergrund stellen, setzen christliche Gemüthsiefe den advokatenmäßigen Verstandeskünsten der Jesuitenmoral entgegen. Seine mystische Hauptschrift (*Explication des maximes des saintes*, 1697, und später oft) wurde vom Papst verdammt und verboten; Fenelon unterwarf sich.

§. 40.

Unabhängig von der Reformation, weil dem Christentum selbst abgewandt, sich anschließend vielmehr an die schon vor der Reformation sich verbreitende Lösung von dem christlich-sittlichen Bewußtsein, die theils als Gottlosigkeit, theils als Humanismus sich befundete, entwickelte sich im Gegensatz zur christlichen Religion und zur mittelalterlichen Philosophie, damit aber auch im Gegensatz zu der ausgebildeten griechischen Philosophie und daher zu dem geschichtlichen Geiste überhaupt eine im wesentlichen neue philosophische Bewegung, die in mancherlei Wechselgestalten sich fortbewegend, allmählich auch einen immer größeren Einfluß auf die Theologie und grade überwiegend auch auf die theologische Sittenlehre gewann, und dieselbe theils in weitgehende Abirrungen führte, theils aber auch, und grade durch dieselben, zur reiferen Selbstbesinnung und klarerem Selbstbewußtsein brachte. Zunächst im Gegensatz zu der geisteskräftigen Scholastik an die letzten, bereits die Ausartung des griechischen Geistes befundenden Ausläufer der alten philosophischen Ethik anknüpfend, an die epikuräische, stoische, skeptische, oder auch nur im allgemeinen an den sogenannten humanistischen Geist des Alterthums, zeigt sich diese besonders in Italien und Frankreich kraft der dort steigenden Entsittlichung der höheren Stände Anfang findende Richtung anfangs mehr nur in weise von allgemeinen Lebensregeln und Ansichten, und errang sich nur seltener eine mehr wissenschaftliche Gestaltung. Zu streng wissenschaftlichem Ernst und philosophischer Durchbildung und damit auch zu gediegenerem sittlichen Charakter gelangte diese Geistesströmung fast nur in Deutschland. Spinoza, die Verbindung mit der alten und mittelalterlichen Philosophie abbrechend, entwickelte ein folgerichtig pantheistisches System, in welchem die Ethik zu einer objectiven Beschreibung des schlechtthin unfreien, mit unbedingter Naturnotwendigkeit durch das Leben des Universums bestimmten, rein mechanisch erfaßten sittlichen Lebens sich gestaltet, gewann aber in der ungeschichtlichen Originalität seines Denkens wenig Einfluß auf seine für dieses Element noch unempfängliche Zeit. Um so größeren errang die der Weltanschauung des Spinoza entgegretende, auf streng monothetischen Standpunkt sich stellende, viel enger an die Geschichte sich anschließende Philosophie des Leibniz, besonders durch seinen keines-

wegs ihm nur unselbständig folgenden Schüler, Christ. Wolff, welcher eine ins einzelne durchgebildete, wesentlich als Pflichtenlehre auftretende, sittlich ernste Ethik schuf, die als eine auf rein philosophischem Boden erwachsene Gegenwirkung gegen jene außer- und widerchristliche Strömung auch einen nicht unverdienten Einfluß auf die christliche Sittenlehre in Deutschland gewann, und in Crusius eine christlich tiefere, obgleich philosophisch nicht durchgebildete Entwicklung der Moral veranlaßte.

Es ist überaus verkehrt und durchaus widergeschichtlich, die gesamte, auch die widerchristliche Philosophie der neueren Zeit aus der Reformation herzuleiten oder gar als zu ihr mitgehörig zu betrachten. Das Wesen der Reformation ist nicht die Freimachung des einzelnen Subjects von aller gegenständlichen Autorität. Geschichtlich ist als Thatsache festzuhalten, daß vor, in und nach der Zeit der Reformation noch ganz andere geistige Mächte walteten als die religiös-evangelischen, Mächte, die theils von der Reformation, und ihrem Geiste ganz unabhängig, ja ihr völlig entgegengesetzt waren, theils durch die in der Reformation gegebene Bewegung zum hervortreten veranlaßt, aber nicht erzeugt wurden. Das Wiedererwachen der altklassischen Literatur, besonders der schönen, im Unterschiede von der Philosophie Platos und Aristoteles, hat bei der Reformationsbewegung nur eine sehr untergeordnete und wesentlich nur verneinende Rolle gespielt, indem es nämlich das Ansehen der Scholastik untergrub. Der hohe Ernst des religiösen Lebens in der evangelischen Kirche, die geforderte innerliche Heiligung und die Buße der Wiedergeburt vertrugen sich sehr wenig mit der Liebe zu der Verberlichung des natürlichen Menschen, wie sie im Griechenthum vorlag, und leichter wurde es dem Humanismus, innerhalb der römischen Kirche eine zwar theoretisch nicht gebilligte, aber praktisch schon lange gewährte ungestörte Behausung zu finden. Humanismus nannte sich selbst diese Richtung, welche, im Gegensatz zu der christlichen Weltanschauung, den Menschen in seiner natürlichen Entwicklung in den Vordergrund auch der sittlichen Weltanschauung stellte, die Erlösungsbedürftigkeit aber in möglichste Ferne zurückdrängte, am Christentum daher auch nur ein wissenschaftliches und ästhetisches Interesse hatte. Die in der römischen Kirche damaliger Zeit weit verbreitete, selbst bis auf den päpstlichen Stuhl hinaufreichende glaubenslose Unfrömmigkeit hatte viel lebhaftere Hinnneigung zu der heidnischen Literatur als die evangelische Kirche. Der pelagianische Charakter des Humanismus stand der Auffassung der römischen Kirche näher als der der evangelischen. Luther wies den unevangelischen Erasmus zürnend zurück, Rom bot ihm den Cardinalsstuhl an.

Es war natürlich, hatte aber mit der evangelischen Reformation schlechterdings nichts zu thun, daß dem einseitigen Idealismus und Spiritualismus der Scholastik nun ein eben so einseitiger Realismus und Naturalismus gegenübertrat, welcher durch den von den mittelalterlichen Idealen, dem ritterlichen und poetischen Geiste abgewandten, in die materiellen Interessen und ihre bürgerliche Prosa versenkten Zeitgeist gefördert werden mußte. Diese dem Christentum durchaus fremdartige naturalistische Richtung, die erst im Gebiete des deutschen Geistes einen geistigeren Inhalt gewann, hatte von anfang an eine bestimmte Abneigung vor aller Geschichte, die später immer greller zu tage

trat. Schon in dem Versuche, mit Zurückstellung der ganzen christlichen Geistesgeschichte eine vorchristliche Weltanschauung wieder ins Leben zu führen, eine Wiedererweckung heidnischen Geistes zu erringen, bekundete sich dieser widergeschichtliche Geist. Später aber ging man noch weiter, brach selbst mit der Geschichte der Philosophie, ließ sie auch in ihrer antiken Gestaltung ganz beiseite liegen, und das „philosophische“ Jahrhundert fand gerade darin seine Stärke, über die Geistesarbeit eines Plato und Aristoteles verächtlich abzusprechen, höchstens Geister vierten Ranges, wie Cicero, noch als Philosophen gelten zu lassen und in voller Selbstgenügsamkeit sich rein auf sich selbst zu stellen. Das philosophische Jahrhundert allein war es im Stande, Männer, die kaum eine Ahnung von philosophischer Denkarbeit hatten, wie Rousseau und Voltaire, für die größten Philosophen der Weltgeschichte zu erklären. Von der Geschichte des Geistes wollte man nichts lernen, sondern nur von der Natur; jeder wollte auf seine Hand hin philosophiren; alles sollte ganz neu sein; die neue Zeit wollte der Vergangenheit nichts verdanken, sondern sie nur verächtlich unter die Füße treten; und die Umkehr von diesem widergeschichtlichen, und darum ungeistigen Wesen beginnt erst sehr spät, mit Schelling. Da nun die christlich-sittliche Weltanschauung einen durchaus geschichtlichen Charakter hat, so läßt sich auch die Geschichte der wesentlich naturalistischen Ethik durchaus nicht organisch in die Geschichte jener einfügen; sie geht neben der christlichen hin, greift, besonders später, störend, verwirrend und verkehrend in sie ein, ist aber, mit wenig Ausnahmen, kein förderndes Element ihrer Entwicklung.

Erasmus selbst, der das ethische Gebiet in mehreren Schriften betritt,*) tastet das christlich-sittliche Bewußtsein noch nicht direct an, sondern stellt nur in vorsichtiger Zurückhaltung die Sittenlehre Platos und Ciceros als der christlichen sehr nahestehend und verwandt dar, vermischt leise christliche Auffassungen mit den griechischen und verflacht sie dadurch ins pelagianische. Seine Angriffe gegen die sittlichen Schäden der Kirche entbehren der christlichen Tiefe. — Pomponatius (in Padua und Bologna, † um 1525),**) welcher unter dem Schutze des päpstlichen Hofes die persönliche Unsterblichkeit bestritt, bekannte sich in ethischer Beziehung zur stoischen Lehre, lehrte völligen Determinismus und stellte die christliche Auffassung nur zweideutig neben die heidnische. — Just. Lipsius in den Niederlanden († 1606) ging in der Hochstellung des Stoicismus noch weiter,***), welcher sein ausschweifendes Leben und sein dreifacher Glaubenswechsel, (römisch, lutherisch, reformirt, dann wieder römisch), kein ehrendes Zeugnis gab. — Im wesentlichen hierher gehört auch die socinianische Moral J. Crells, die, der späteren rationalistischen vielfach verwandt, in rein pelagianischer Auffassung die christliche Sittenlehre nur als eine verbesserte Aristotelische darstellt und letztere der alttestamentlichen vorzieht.†) — Agrippa v. Nettesheim (aus Köln, † 1535), untergrub in weitgreifender Skepsis die Sicherheit alles sittlichen Bewußtseins, und erklärte dieses nur durch die zufällige Gewohnheit und die zufällig angenommenen öffentlichen Sitten; ††) sein magisch-alechemistischer Aberglaube bildet den Hintergrund dazu.

*) *Enchiridion militis christ.; matrimonii christ. institt.; institt. principis christ;* al. — **) *Opp. Bas. 1567, 3 t.* — ***) *Manuductio ad Stoicam philosophiam, 2. ed. 1610.* — †) *Ethica Aristotelica etc., Selenoburgi, s. a., Q.* — später: *Cosmopoli, 1681, Q.* — ††) *De incertitudine et vanitate scientiarum; ohne Ort u. Jahr (1527?), dann Col. 1531.*

(Giordano Bruno, der Vorläufer Spinozas, hat keine Sittenlehre ausgebildet.) (75)

Weniger für seine Zeit als für die neuere von großem Einfluß war die Philosophie Spinoza's. Sein erst nach seinem Tode erschienenenes Hauptwerk, *Ethica* (1677), ist fast ein ganzes philosophisches System, von welchem die Sittenlehre zwar den größten, aber nicht den philosophisch bedeutendsten Theil ausmacht. Die klare, scharfe, mit mathematischer Genauigkeit berechnete Darstellung gibt nicht sowol speculative Entwicklung, als verstandesmäßige Auseinandersetzungen und Beweise von aufgestellten Sätzen, von denen sehr wichtige übrigens als eines Beweises nicht bedürftige Axiome aufgestellt oder in Definitionen verhiilt sind. Daß der jüdische, aber auch dem Judentum entfremdete Philosoph auch von der Geschichte des Geistes absehen mußte, war in der Ordnung; sein System hat, mit Ausnahme der ebenfalls mit der früheren Philosophie wenig zusammenhängenden Philosophie des Cartesius, deren monotheistischen Charakter er bekämpft, keine eigentliche geschichtliche Voraussetzung, sondern fängt die philosophische Geistesarbeit eigentlich von vorn an, und prägt die pantheistische Weltanschauung so folgerichtig und unumwunden aus, wie kein anderes System. — Gott, als die einzig existirende Substanz, deren zwei Attribute das Denken und die Ausdehnung sind, hat nicht eine von ihm verschiedene Welt außer sich, sondern ist sie selbst, nur von einer besondern Seite betrachtet. Alles besondere Sein ist nur ein Modus des Daseins Gottes; und alle diese Modi sind durch die absolute Notwendigkeit des göttlichen Lebens gesetzt und können nicht anders sein, als sie wirklich sind; alles, was ist, ist notwendig, was und wie es ist; von allem, was ist oder geschieht, gilt schlechterdings der Satz: *omnia sunt ex necessitate naturae divinae determinata*. Das gilt also ganz ebenso auch vom Menschen, der ebenfalls ein bestimmter Modus des Seins Gottes ist. Wenn wir sagen, daß der menschliche Geist etwas denkt, so ist dies so viel als: Gott denkt, nicht insofern Gott unendlich ist, sondern insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Das menschliche Denken ist also eben so notwendig determinirt, wie alles Sein überhaupt, erkennt also an sich und notwendig die Wahrheit. — Das Denken hat nun die zwei Seiten: das erkennen und das wollen. Von dem wollen gilt dasselbe wie von dem erkennen, es ist in aller seiner Thätigkeit schlechthin determinirt. Jeder Willensact hat eine bestimmte Ursache, durch welche er selbst schlechthin bestimmt wird. Das wollen kann niemals dem erkennen widersprechen, sondern ist dessen unmittelbare und notwendige Wirkung und eigentlich mit ihm eins; wollen ist bejahen, und nichtwollen ist verneinen. Wer da glaubt, daß er nach freier Wahl rede oder schweige oder sonst etwas thue, der träumt mit offenen Augen. Die Menschen wäuen nur darum, in ihrem wollen frei zu sein, weil sie sich der sie schlechthin bestimmenden Ursache nicht bewußt sind; alles, was durch Willensthätigkeit wird, ist notwendig, und darum gut. Diese Lehre macht das Gemüth ruhig und macht uns glücklich; wir können uns da vor nichts mehr fürchten, denn wir wissen, daß alles nach dem ewigen Beschlusse Gottes mit derselben Notwendigkeit geschieht, wie aus dem Begriffe des Dreiecks folgt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, lehrt uns, niemand zu hassen, zu verachten, zu verspotten, lehrt unbeschränkte Zufriedenheit [II, prop. 48. 49].

Das alles ist klar und folgerichtig; aber wie läßt sich damit ein sittliches Bewußtsein vereinigen? Was bleibt sittlich zu fordern und zu thun, wenn alles

mit unbedingter Nothwendigkeit geschieht und die Willensfreiheit nur ein falscher Schein ist? Daß von eigentlich sittlicher Forderung, einem sollen nicht die Rede sein könne, gibt Spinoza selbst zu, indem er erklärt, er werde von den menschlichen Handlungen so sprechen, als ob es sich um Finien, Flächen und Körper handelte [III, prooem.]. Wir sind thätig, insofern in oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die vollständige Ursache sind; und je mehr wir uns thätig, je weniger leidend verhalten, um so vollkommener sind wir. Wie alle Dinge, strebt auch der Geist danach, seine Wirklichkeit zu erhalten und zu vermehren; dieses Streben ist sein wollen; der Zweck ist nicht verschieden von der Ursache, von dem nothwendig wirkenden Triebe der Natur; das übergehen zu höherer Wirklichkeit weckt das Gefühl der Lust, das Gegentheil die Unlust. Lust, verbunden mit dem Bewußtsein ihrer Ursache, ist die Liebe, das Gegentheil der Haß. Zu einem wirklichen Unterschiede von gut und böse ist in dieser Weltanschauung kein Raum. Beides ist nichts wirkliches in den Dingen selbst, sondern es sind nur subjective Vorstellungen und Begriffe, die wir durch Vergleichung der Dinge uns bilden, also nur relative Verhältnisse, welche aber nicht in den Dingen, sondern in uns selbst ihre Grundlage haben, nur Modi unseres Denkens sind; eine bestimmte Musik ist z. B. gut für den melancholischen, nicht gut für einen andern, gar nichts für den Tauben, ist also an sich auch weder gut noch böse [IV, praef.] Man kann also überhaupt nicht sagen, daß irgend etwas an sich böse sei; nur indem wir etwas mit einem andern höheren Sein vergleichen oder mit einem von uns selbst gebildeten Begriff, finden wir etwas nicht gut; gut und böse sind nur Ausdrücke unseres subjectiven Urtheils über das, wonach wir ein Verlangen, oder wogegen wir eine Abneigung haben. An sich aber ist alles gut, weil nothwendig; nichts ist oder geschieht ohne Gott und gegen seinen Willen; alles ist so, wie es nach der ewigen göttlichen Bestimmung und Nothwendigkeit sein soll; der Begriff des Bösen ist also nur eine beschränkte und unwahre Betrachtungsweise unseres Verstandes, ist nichts von seiten Gottes. Das Böse ist aber auch in unserem Begriffe nur etwas negatives, eigne Privation; Gott weiß aber nicht etwas bloß negatives, Gott weiß also überhaupt von nichts bösem (vgl. oben, S. 156), darum ist auch in Wirklichkeit kein solches, denn was Gott nicht weiß, ist auch nicht, und außer Gottes Denken gibt es kein anderes Denken. Wäre das Böse, die Sünde, wirklich etwas, so müßte Gott nicht bloß darum wissen, sondern auch die Ursache desselben sein, weil Gott die Substanz und die Ursache von allem seienden ist; was aber von Gott ist, kann nicht böse sein. Es ist also nur eine falsche Betrachtungsweise, eine Imagination, wenn wir etwas böses in der Wirklichkeit finden, indem wir die Dinge auf uns, auf unsere zufällige Lust- und Unlustgefühle beziehen, statt sie nach ihrer eignen Natur zu betrachten; an sich und in sich, also in Wahrheit, ist jedes wirkliche gut und vollkommen. Es kann in allem scheinbar freien Thun nichts anderes geschehen, als was aus den vorhandenen Zuständen des handelnden Subjectes mit Nothwendigkeit sich ergibt. Selbst die Gewissensbisse sind eine Selbsttäuschung und nichts anderes als eine Traurigkeit oder Unlust, die wir über etwas mißlungenes empfinden. Man wende hiergegen nicht ein, daß wenn die Menschen alles aus Nothwendigkeit thun, also aus Nothwendigkeit auch sündigen, sie nun dafür nicht angeschuldigt werden könnten, sondern alle Menschen nothwendig glücklich sein müßten. Es kann vielmehr der Mensch ohne Schuld sein und dennoch der Glückseligkeit entbehren. Das Pferd hat nicht Schuld

darau, daß es nicht Mensch ist, und bleibt darum doch ein Pferd; und wer von einem tollen Hunde gebissen wird, hat auch nicht Schuld daran und wird dennoch toll; der Blinde sollte nach der Verkettung des Daseins eben blind und nicht sehend sein [Ep. 32. 34]. Das ist nun freilich die wunderlichste Rechtfertigung der sittlichen Weltordnung, die sich denken läßt, denn wo kommen in einer schlechtthin nothwendigen und guten Welt die tollen Hunde her? wenn alles nothwendig ist, und die völlig unschuldigen durch tolle Hunde rasend gemacht werden können, so ist das jedenfalls eine sehr schlechte Weltordnung. Und, müssen wir fragen, wenn alles menschliche denken das denken Gottes selbst und schlechtthin nothwendig ist, wie ist da ein falsches denken und vorstellen möglich? Wenn wir das Böse für wirklich halten, so wäre dies ein durch den Philosophen zu berichtigender Irrtum Gottes selbst; aber wenn es kein Böses gibt, so gibt es auch keinen Irrtum, und das System fängt sich so in seinen eigenen Netzen. Wenn Spinoza den Irrtum eben so nothwendig sein läßt wie die Wahrheit [II. prop. 35. 36], so ist dieser Widerspruch nicht dadurch gehoben, daß man den Irrtum für bloß relativ erklärt; denn ein bloß scheinbarer Irrtum wäre doch in Wirklichkeit das wahre, und würde also die von Spinoza gemachte Anwendung nicht zulassen.

Gut ist also, so schließt Spinoza weiter, alles, was uns nützlich ist, böse ist alles, was uns hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden [IV, def. 1. 2]. Tugend ist also die Kraft oder Fähigkeit, etwas unserer Natur entsprechendes zu thun; *virtus nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere*; jeder muß also dieser Nothwendigkeit seiner Natur folgen und aus ihr über gut und böse entscheiden. Die Sünde wird also deswegen unterlassen, weil sie unserer Natur zuwider ist; warum sie aber begangen wird, das braucht Spinoza nicht zu beantworten, weil Sünde im eigentlichen Sinne überhaupt gar nicht begangen werden kann; von Sünde kann nur im Staate die Rede sein, und ist da der Ungehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze [IV, 37, schol. 2]. Da die Vernunft nichts fordern kann, was gegen die Natur wäre, so fordert sie, daß jeder erstrebe, was ihm nützlich ist; nützlich aber ist, was jeden zu höherer Wirklichkeit bringt. Die Sittlichkeit fordert also, daß jeder sich selbst liebe, sein Dasein möglichst zu erhalten und zu höherer Vollkommenheit und Wirklichkeit zu bringen suche; und der Mensch ist um so tugendhafter, je mehr er nach dem strebt, was ihm nützlich ist [IV, prop. 18]. — Da das Wesen der Vernunft die Erkenntnis ist, so ist die Erkenntnis das am meisten nützliche, und der vernünftige hält nichts für wahrhaft nützlich, als was zur Erkenntnis beiträgt. Das höchste Gute ist also die Erkenntnis Gottes, und die höchste Tugend ist das Streben danach; und jeder Mensch hat die Kraft dazu; und da der Körper mit dem Geiste unmittelbar verbunden, und der Geist um so kräftiger ist, je kräftiger der Körper ist, so ist es nützlich und tugendhaft, den Körper geschickt zu machen.

Das Gute erweckt immer Freude; die Freude ist also an sich nothwendig etwas gutes, Traurigkeit nothwendig etwas böses, und alles, was zur Traurigkeit führt, ist böse. Mitleiden ist also für den vernünftigen Menschen etwas böses und unvernünftiges; es bewegt uns zwar oft zum helfen, aber dies sollen wir ohnehin schon thun, auch ohne Mitleiden; (dies ist die Tugend der *generositas*); und der wahrhaft weise weiß ja, daß in der Welt nichts ist und geschieht, was wir bedauern könnten; und Mitleiden verführt außerdem leicht zu falschem Handeln [Eth. IV, 50]. — Demut ist, weil sie ein Traurigkeitsgefühl ein-

schließt, auch keine Tugend, und entspringt nicht aus der Vernunft, sondern aus Irrtum, indem der Mensch sich in irgend einer Beziehung für machtlos erkennt, während er kraft der allgemeinen Nothwendigkeit alle zu seiner Bestimmung notwendige Kraft hat [IV, 53]. Neue über eine begangene Sünde ist nicht nur nicht tugendhaft, sondern ist unvernünftig, weil sie auf dem Wahne ruht, eine freie und zwar schlechte Handlung begangen zu haben, während die Handlung in Wirklichkeit notwendig, also gut war; wer Neue fühlt, ist also doppelt elend. Indes wird dem Ethiker vor den praktischen Folgen dieser Lehre doch bange, und er erklärt es für sehr gefährlich, wenn die große Masse nicht durch Demut, Neue und Furcht in Schranken gehalten würde [III, 59, def. 27; IV, prop. 54], — eine Besorgnis, die aus diesem Systeme freilich ganz unerklärlich wird, und selber als eine „Imagination“ in das Gebiet der Unvernunft verwiesen werden müßte; denn wie kann in Spinoza's Welt ein gefährlicher, nur durch falschen Wahn zu zügelnder Pöbel sein, da ja alles eine schlechthin notwendige Gottesthat ist? — Die Auffassung, daß irgend etwas böse oder schlimm sei, ist nach Spinoza an sich schon etwas schlimmes; wenn der Mensch wahrhaft vernünftig ist und nur richtige Ideen hat, so hat er von dem Bösen überhaupt gar keinen Begriff, weil es eben nicht ist; alles, was uns wie ein Schmerz oder Leiden berührt, gilt nur kraft einer irrigen, verworrenen Vorstellung, in der „Imagination;“ wenn wir rechte Erkenntnis haben, sind wir von allem Schmerz frei; je mehr wir alle Dinge als notwendig erkennen, um so weniger sind wir leidend; jedes leidentliche Erregtsein hört auf, sobald wir uns einen klaren Begriff davon machen. Das einzig schlimme ist also nach Spinoza die falsche Vorstellung, wie aber diese zu begreifen sei, erfahren wir nicht. — Wer sich und seinen Zustand wahrhaft erkennt, hat notwendig Freude; und da er in jedem wahren erkennen auch Gott erkennt, dieses erkennen aber eben mit Freude verbunden ist, so liebt er auch Gott; in der Erkenntnis und Liebe Gottes besteht also die höchste Freude. Gott selbst aber, als Universum erfast, ist außer allem afficirtsein, außerhalb aller Liebe und Abneigung. Gott kann weder lieben noch hassen, außer in der Liebe oder dem Hass des Menschen selbst; und wenn jemand, der da Gott liebt, wünscht, von Gott wieder geliebt zu sein, so wünscht er eigentlich, daß Gott aufhöre, Gott zu sein. Von Gottes Liebe kann man allerdings reden, aber nicht so, daß Gott wie ein persönlicher Geist den Menschen liebt, sondern nur so, daß Gott in unserer Liebe liebt; Gott liebt nicht mich, sondern Gott liebt sich, dadurch nämlich, daß ich ihn liebe.

Spinozas Ethik unterscheidet sich beim ersten Anblick sofort von aller früheren; ihr Wesen ist vor allem die Ungeschichtlichkeit. Die griechische Philosophie und die scholastische sind das Ergebnis einer langen und mächtigen Entwicklung eines geschichtlichen Volksgeistes, setzen ein geschichtlich gewordenes sittliches Bewußtsein schon voraus, für welches sie die wissenschaftliche Gestalt schaffen. Spinozas Ethik ist nicht aus dem Geiste eines geschichtlichen Volkes erwachsen, hat keine geschichtliche Voransetzung, keine geschichtliche Weise, und trägt darum in ihrer über dem Boden aller geistigen Wirklichkeit schwebenden Haltung auch den Charakter geschichtlicher Unmöglichkeit. Platos idealistischer Staat ist auf griechischem Boden geschichtlich möglich; jene kann nie und nirgends das sittliche Bewußtsein eines Volkes ausdrücken, kann nur von einzelnen als ihr vereinzeltes sittliches Bewußtsein angeeignet werden, die sich in stolzem Selbstgefühl über das sittlich-religiöse Volksbewußtsein erhaben wähnen, während

sie die Möglichkeit ihres sittlichen Daseins in der Gesellschaft grade nur diesem Volksbewußtsein verdanken. Spinoza hat weder von den griechischen Philosophen, noch von dem Mittelalter, weder aus der alttestamentlichen Religion, noch aus dem Christentum etwas gelernt; er philosophirt außerhalb aller Geschichte; seine ethische Speculation entbehrt der Erziehung, ist ein schlechthin revolutionäres durchbrechen aller geschichtlichen Geistesentwicklung, stellt sich rein auf das individuelle Denken. Seine nicht bedeutende Abhängigkeit von Cartesius widerspricht dem nicht. Hätte er nur den mindesten Sinn für die Bedeutung und das Recht der Geschichte gehabt, so hätte er grade auf grund seines Principes die christliche Weltanschauung als eine vorzugsweise geltende Offenbarung des allein waltenden Gottes anerkennen müssen, und die Geschichte überhaupt als eine rechtmäßige und notwendige Lebenserscheinung Gottes, während er sich verächtlich von aller Geschichte des Geistes abwendet, als ob Gott erst und allein in ihm selbst zum wahren Selbstbewußtsein gekommen wäre. Ueber den Widerspruch kommt er schlechterdings nicht hinaus, daß er einerseits alle Wirklichkeit für notwendig und gut, und alles Böse für bloßen Schein, und andererseits alle bisherige geistige Wirklichkeit für schlechthin verkehrt, widersinnig und unvernünftig erklärt.

Plato und Aristoteles, eben weil sie mehr innerhalb der Geschichte stehen, stehen auch dem christlichem Bewußtsein bei weitem näher als Spinoza. Er ist in seinem durchgreifenden Gegensatz gegen das Wesen des Geistes, welches eben notwendig Geschichte ist, der Vater des Naturalismus der neueren Zeit. Nur das Unfreie, das Natursein ist; das Freie, Geistige, also auch das Sittliche ist überhaupt nicht. Stellt er auch der räumlichen Ausdehnung das Denken gegenüber, so ist dieses Denken doch nicht ein freies, geistiges, sondern trägt schlechthin Naturcharakter, ist ein in jeder Beziehung determinirtes, ist nicht Urheber, sondern die Wirkung einer außerhalb des denkenden Geistes stehenden notwendigen Bewegung des Universums. Alles angeblich geistige hat bei ihm Naturcharakter, hat nicht Zwecke, sondern bietet nur Erscheinungen eines notwendigen Grundes; so bei Gott, so bei dem Menschen. Die Ethik wird daher zur bloßen Beschreibung notwendiger Naturerscheinungen herabgesetzt; und wo sie in den Ton einer auf vernünftige Zwecke sich richtenden sittlichen Mahnung geräth, so ist dies entweder nur in uneigentlichem Sinne zu verstehen und gilt nur für die unweise Menge, oder tritt in unlöslichen Widerspruch mit den Grundgedanken des Systems. Der Jude in der christlichen Zeit erhält sich nur durch Haß gegen die Geschichte, die über ihn gerichtet hat; er ist entweder der steinerne Gast in der lebendigen Gesellschaft, oder der frechspottende Verächter des geschichtlich gewordenen, aller Ehrfurcht und Scheu gegen den geschichtlichen Geist ledig, des wildesten Radicalismus Verfechter. Spinoza, von der versteinerten Form des talmudischen Judentums sich lösend, steht ganz vereinsamt in der Welt des geschichtlichen Geistes; er kann sich in sie nicht finden, nur den Versuch machen, eine ganz neue aus sich heraus zu erbauen. Dieselbe Selbsttäuschung, in welcher sich das ganze nachchristliche Judentum bewegt, indem es wänt, noch einen geschichtlichen Charakter zu haben, während es doch durch und durch zur todten Materie geworden ist, ist auch in Spinoza mächtig. Er wänt eine Ethik zu gestalten, während sie eigentlich nichts ist als die theoretische Beschreibung eines moralischen Instinctes, ohne einen vernünftigen Zweck. Wo das müssen waltet, hört alles sollen und wollen auf. Im scharfen Gegensatz gegen den reinen, idealistischen Pantheismus des Joh.

Scotus, welcher eigentlich nur Gott, nicht die Welt anerkennt, und, ähnlich den Indiern, das Böse nur in der Unterscheidung des Weltlichen von Gott findet, hält Spinoza grade an der Wirklichkeit und Göttlichkeit des endlichen überhaupt fest, läßt Gott in die Welt aufgehen, findet das Wirkliche grade als solches in seiner Besonderheit für gut und vollkommen. Des Joh. Scotus Pantheismus führt zur asketischen Abwendung von der Welt, der des Spinoza zum behaglichen und schlechthin befriedigten sichversenken in die Welt; und der Kosmismus, den Hegel bei Spinoza zu finden glaubt, ist nicht bei ihm, sondern bei dem geistig viel höher stehenden Joh. Scotus anzutreffen.

Spinoza hat in seiner Zeit wenig Einfluß gehabt. Trotz aller geistig-sittlichen Verwilderung jener trüben Zeit war das religiöse Gottesbewußtsein noch zu lebendig, um diesem naturalistischen Pantheismus zu huldigen; und die Forderung einer Anerkennung aller Wirklichkeit als notwendig und gut konnte wenig Anhang finden in einer Zeit tiefster Zerrüttung und weitgreifenden Elendes in Deutschland. Erst einer späteren Zeit, als eine weit verbreitete irreligiöse Gesinnung für sich eine wissenschaftliche Begründung suchte, war es vorbehalten, jene Lehre nicht bloß in ihrer nicht abzuleugnenden, aber auch nicht zu überschätzenden philosophischen Bedeutung hervorzuheben, sondern auch zu einer religiösen Gestaltung, ja zu einer vermeintlichen Verklärung des Christentums erheben zu wollen, und den „Manen des heiligen Spinoza eine Locke“ zu opfern“ (Schleiermachers Reden; 2. Aufl. S. 68).

Daß für das sittliche Leben selbst aus dieser Lehre nur eine zerstörende Folge hervorgehen könne, bedarf für den unbefangenen keines Beweises. Das sichgehenlassen in seiner unmittelbaren Natürllichkeit und Wirklichkeit wird zur Weisheit erhoben; Buße und Heiligung nach innen und heiligende Wirkung nach außen wird zur Thorheit, weil niemand das Recht und die Möglichkeit hat, in den ewig notwendigen Gang der Dinge ändernd einzugreifen. Daß Spinoza selbst ein rechtschaffener Mann war, kommt nicht seinem System zu gut; die Macht der Sitte und das natürliche sittliche Gefühl ist oft stärker als eine verkehrte Theorie, und Rechtschaffenheit auch noch die volle Erscheinung der Sittlichkeit. (76)

Leibniz, († 1716) zwar auch von Cartesius angeregt, aber dem Spinoza in den Grundgedanken entgegengesetzt, mehr von geschichtlichem Geist getragen und an die frühere Geistesentwicklung enger sich anschließend, hat eine besondere Sittenlehre nicht dargestellt, aber zu der Ausbildung einer solchen die Wege gebahnt. Vor dem christlichen Bewußtsein hatte er zwar hohe Achtung, aber kein tieferes Verständnis für dasselbe, und seine Gedanken in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit sind daher etwas äußerlich. Das Böse vermag er noch nicht auf dem rein sittlichen Gebiet festzuhalten, sondern sucht seine Wurzeln jenseits desselben in dem Wesen des geschaffenen. Gott, als schlechthin vollkommener, vernünftiger Geist, hat zwar unter allen möglichen Gedanken einer Welt den besten verwirklicht und also die beste unter allen möglichen Welten geschaffen; aber da die Welt nicht die Fülle aller Vollkommenheit enthält, die allein in Gott ist, und auch nicht alle möglichen Vollkommenheiten, weil nicht alles mögliche wirklichgeworden ist, so liegt in dem Begriffe auch der besten Welt doch zugleich die Notwendigkeit einer gewissen Unvollkommenheit, ohne welche sich eine Welt überhaupt nicht denken läßt, die also dem Wesen der Welt selbst angehört, ein *malum metaphysicum* ist; dieses ist aber nicht an sich eine Wirklichkeit, sondern ist nur ein Nichtsein, eine Schranke. Die

Wirklichkeit des sittlich bösen ist zufällig, ist Schuld des Menschen, nur die Möglichkeit desselben ist notwendig. In der vollständig dargestellten „Theodicee“ (1710), führt er jenen Gedanken mehr erläuternd als wissenschaftlich begründend weiter aus. — Allerdings erkennt Leibniz die Willensfreiheit und die Schuld des Menschen in Beziehung auf die Sünde an, aber er macht es mit dieser Schuld und vor allem mit der Bedeutung und Wirkung der Sünde als geschichtlicher Weltmacht nicht recht Ernst, sonst hätte sich seine Theodicee noch ganz anders gestaltet. Er sucht die Wurzel des Uebels doch immer noch anderswo, als in der verschuldeten Sünde. Den naturalistischen Determinismus Spinozas verwirft Leibniz durchaus; dem freien, persönlichen Gott entspricht die Freiheit des vernünftigen Geschöpfes. Der vernünftige handelt zwar nie nach zufälligen Einfällen, sondern nach vernünftigen Gründen, aber diese moralische Notwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf, weil die Möglichkeit unvernünftiger Willensentscheidung doch immer bleibt. — Die Moral faßt Leibniz wesentlich als Rechtslehre, insofern die sittliche Pflicht ein Recht Gottes an uns ist. Das Recht im weiteren Sinne hat drei Stufen: das strenge Recht, welches fordert, niemand zu verletzen, die Billigkeit, die jedem das seine läßt und zuertheilt, und die Frömmigkeit, die Gottes Willen erfüllt und darin die Harmonie der Welt bewahrt. Der Glaube an den persönlichen, allmächtigen und allweisen Gott ist also die Grundlage alles Rechtes; das Wesen der Frömmigkeit aber ist die Liebe zu Gott, von welcher alle übrige Liebe, welche das Wesen der Gerechtigkeit ausmacht, ihre Kraft empfängt. Lieben aber heißt durch die Glückseligkeit eines andern erfreut werden oder sie zu der seinigen machen. Der eigentliche Gegenstand der Liebe ist das Schöne, d. h. dasjenige, dessen Betrachtung erfreut; Gott aber ist das höchste Schöne. Die Frömmigkeit als die höchste Rechtsstufe schafft auch die höchste sittliche Gemeinschaft, die Kirche, welche die ganze Menschheit zu umfassen bestimmt ist. Die den drei Stufen des Rechts entsprechenden drei Gestalten der Gesellschaft haben auch ein dreifaches sie zusammenhaltendes Band: die bloße Gewalt, die Ehrfurcht und das Gewissen; aber auch die beiden ersten erhalten ihre eigentliche Rechtmäßigkeit erst durch das letztere. Die Liebe zu Gott führt uns den Weg zur höchsten Glückseligkeit, ist selbst schon deren Beginn im diesseits und bewirkt den beständigen Fortschritt in der Vollkommenheit auch im jenseits. *)

Mit selbständigem Geiste und in dem moralischen Gebiete von Leibniz fast unabhängig schuf Christian v. Wolff ein vollständiges Moralsystem. **) Sein hoher Ruhm und sein maßgebendes Ansehen bei seinen Zeitgenossen wurde in der Kantischen Zeit fast ganz zerstört; jene Ueberschätzung wie die spätere Geringschätzung sind gleich ungerecht. Ein vielseitiger, erkenntnismuthiger Geist, hat er zwar vielfach über die wissenschaftliche Begründung seiner mit hoher

*) In mehreren Aufsätzen, besond. in d. *Vorr. z. Cod. juris diplom.* 1693; *Guhrauer, Leibniz*, 1842; I, S. 226 ff. — **) *Vernünft. Gedanken v. d. Menschen. Thun u. Lassen*, (1720, 7. Aufl. 1743); ausführlicher ist: *Philosophia moralis s. Ethica, methodo scientifica pertractata* (1750 ff.); 5 voll.; beides als erster Theil der *prakt. Philosophie*, die er als Ganzes in der *philosophia practica universalis* (1738, 2 B.) behandelte, und deren anderer Theil die Lehre von der Gesellschaft oder Politik bildet; letztere auch dargestellt in: „*Vernünftige Gedanken v. d. gesellschaftl. Leben des Menschen u. s. w.*“, 1721; auch in *s. lus naturae*, 1740, 8 B. ist viel Ethik enthalten.

Zuversichtlichkeit ausgesprochenen und in oft steifer mathematischer Form demonstirten Sätze sich getäuscht, hat aber durch die Klarheit und Schärfe seiner Begriffe und Darstellungen ungemein anregend gewirkt, und auch in dem Gebiete der Ethik ein sehr lebendiges wissenschaftliches Arbeiten hervorgerufen, und sein anzuerkennendes Streben, mit der christlichen Offenbarung in Einklang zu bleiben, ist zwar keineswegs überall verwirklicht, hat aber doch in Deutschland, gegenüber dem leichtfertigen Offenbarungshaß jenseits des Rheins und des Kanals, langezeit einen ernsteren christlichen und wissenschaftlichen Geist erhalten. Gerade auf dem Gebiete der Moral hat Wolff einen hohen Einfluß gehabt auf selbständige Gestaltung deutscher Wissenschaft, und die übergroße Abhängigkeit auch der theologischen Moral von Aristoteles gebrochen. Während Wolff in der entschiedenem, wissenschaftlich begründeten Anerkennung des persönlichen Gottes, den er allerdings nur mehr in Beziehung zur Welt als Schöpfer und Regierer, weniger in Beziehung zu sich selbst, in seinem inneren Wesen erfäßt, die objectiv religiöse Grundlage einer Sittenlehre feststellt, scheint er zunächst die subjective Grundlage derselben, die sittliche Willensfreiheit durch seinen Determinismus zu gefährden.

Alles, was geschieht, auch das scheinbar zufällige, hat einen zureichenden Grund, entweder in sich selbst oder in seinem Zusammenhange mit andern Dingen, und ist insofern determinirt; es gibt keine Veränderung, die nicht in der Art der Zusammensetzung der Welt begründet und durch den vorangegangenen Zustand determinirt wäre, wie eine auf ein ganzes Jahr gestellte Uhr in jedem Augenblicke ihrer Bewegung durch diese ihre erste Einrichtung bestimmt ist; die Welt ist ein solches schlechtthin bestimmtes Uhrwerk, eine Maschine. Auch bei der Freiheit des menschlichen Willens hat jeder wirkliche Entschluß seinen zureichenden Grund und ist nicht willkürlich. Diese Freiheit besteht in der Möglichkeit, das entgegengesetzte zu wählen und zu thun, aber daß das entgegengesetzte mögliche wirklich werde, dazu gehören Beweggründe, und insofern diese zureichend sind, ist diese Entschließung zur Verwirklichung auch eine durch den Beweggrund bestimmte. Es ist unmöglich, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennt, das schlimmere ihm vorziehen könne, und es ist also in diesem Falle notwendig, daß er das bessere erwählt; frei aber ist der Wille dabei dennoch, da ja der Mensch den Grund seiner Willensentscheidung in sich selbst hat. — Das klingt zunächst sehr bedenklich, und bekanntlich wurde Wolff wegen dieser Lehre, als staatsgefährlich, aus den preussischen Staaten ausgewiesen. Indes ist nicht zu übersehen, daß wenn von der bereits eingetretenen sündlichen Verderbnis abgesehen, also der Mensch als vernünftiges Wesen an sich betrachtet wird, die Freiheit allerdings nicht grund- und vernunftlose Willkür, sondern durch die vernünftige Erkenntnis bestimmt ist, und daß für den wirklich sittlichen Menschen bei richtiger Erkenntnis allerdings eine moralische Notwendigkeit, das vernünftige zu ergreifen, besteht. Wolffs Gedanke ist also nicht an sich unrichtig, sondern nur zu unbestimmt und darum mißverständlich. Da sich nun aber Wolff ausdrücklich gegen die Spinozistische Auffassung des Determinismus erklärt, und die wirkliche freie Willensentscheidung des Menschen, nur nicht als vernunftlose Willkür, bestimmt und wiederholt behauptet,*) dürfen wir ihm den völligen Determinismus Spinozas nicht zuschreiben. — Die Frage, ob und inwieweit unser Erkennen bedingt und abhängig sei von unserer sittlichen

*) Vorrede zur 2. Aufl. seiner Moral; ferner §. 1, u. Metaph. §. 510 ff.

Beschaffenheit, ob also auch dieses frei oder schlechtthin unfrei bestimmt sei, läßt Wolff beiseite, und bleibt dabei stehen, daß unser wollen bedingt und bestimmt sei durch unser erkennen; und es kommt daher, wie bei Sokrates, wesentlich nur darauf an, die Erkenntnis aufzuklären, dann folgt das entsprechende sittliche Thun von selbst mit innerer Notwendigkeit. Daher die fast ungemessenen Ansprüche, mit welchen die Wolffsche Sittenlehre auftritt, daher der an sich richtige, aber angesichts des wirklichen Zustandes der Menschheit irrige Gedanke: die Sittenlehre sei nicht bloß ein wissenschaftliches Bewußtsein von dem sittlichen Leben, sondern ein wesentliches Motiv zu dem sittlichen Leben selbst, die recht erkannte Sittenlehre sei die Quelle der Tugend. Dieser Gedanke tritt mehr oder weniger deutlich bei Wolff überall hervor; der Theorie folgt die Praxis von selbst. Das sittliche Leben ist wie ein mathematisches Rechenexempel; es kommt nur darauf an, deutliche Begriffe von Tugenden und Lastern und von den Pflichten zu haben, so löst sich das Böse von selbst auf, und der Mensch wird tugendhaft. „Ich habe, sagt Wolff (in d. Borr. 3. 2. Aufl.), dadurch die ganze Ausübung des Guten und Vermeidung des Bösen nicht wenig erleichtert, daß ich gewiesen, wenn man den Willen lenken will, sei es ebenjoviel, als wenn man disputiret, indem man wie dort jederzeit auf eine von den beiden Fördersätzen eines Schlusses zu antworten hat“; — und später, (in d. Borr. 3. 3. Aufl.), erklärt er: „als meine Schriften von der Weltweisheit und unter ihnen gegenwärtige von der Menschen Thun und Lassen herauskam, urtheilten diejenigen, welche vor sich die Sachen einzusehen und zu beurtheilen vermögen, dabei aber von keinen widrigen Affecten eingenommen sind, es würde hinlänglich Verstand und Tugend allgemein werden und jeder man sich bestreben, durch dieses Mittel die Glückseligkeit des Lebens zu erreichen.“ Wolff erwartet sich übrigens ausdrücklich dagegen, daß er mit seiner Moral „der Natur zuviel zuschreibe und der Gnade nichts übrig lasse; die von mir behaupteten Lehren dienen vielmehr dazu, daß man den Unterschied der Natur und der Gnade, absonderlich den großen Vorzug, den diese für jener hat, deutlich begreift, und sind also ein Führer zu der Gnade“; die christliche Religion biete mehr, als die Weltweisheit vermöge; vielmehr lerne der Mensch durch diese Vernunftmoral, daß seine natürlichen Kräfte nicht ausreichen, und man erkenne also besser die Notwendigkeit und Vortrefflichkeit der Gnade, welche uns in der christlichen Religion geboten ist und dasjenige ersetzt, was der Natur abgeht. Wie es zugehe, daß die natürlichen Kräfte nicht ausreichen, und wie bei der Voraussetzung einer solchen Schwäche die philosophische Moral Wolffs noch selbständig für sich wirksam sein könne, ist nicht gesagt.

Die Moral hat es mit den freien Handlungen der Menschen zu thun, im Gegensatz zu den notwendigen; die Freiheit aber besteht in der Möglichkeit der Wahl zwischen mehreren möglichen Dingen. Der Zustand eines Menschen ist vollkommen, wenn die früheren und späteren Zustände unter einander und alle mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimmen. Die freien Handlungen des Menschen befördern oder mindern diese Vollkommenheit, d. h. sind entweder gut oder böse. Wenn man also die Handlungen nach ihrem sittlichen Werth beurtheilen will, so muß man nachforschen, was sie veränderliches in dem Zustand unseres Leibes oder der Seele nach sich ziehen. Die freien Handlungen werden also durch ihren Erfolg gut oder böse; und da dieser notwendig aus ihnen folgt und nicht ausbleiben kann, so sind die Handlungen an und für sich gut oder böse und werden nicht erst durch Gottes

Willen dazu gemacht; wenn es also möglich wäre, daß kein Gott wäre und der gegenwärtige Zusammenhang der Dinge ohne ihn bestehen könnte, so würden die freien Handlungen der Menschen dennoch gut oder böse bleiben. — Hier wendet sich der an sich richtige Grundgedanke des Sittlichen zu einer äußerlichen und daher irreführenden Anwendung, da der Erfolg unserer Handlungen noch von anderen Mächten abhängig ist als diese Handlungen selbst; nur in einem idealen, durch keine Sünde beirrten Zustande der Menschheit wäre jene Beurtheilung des sittlichen Werthes der Handlungen aus ihrem Erfolge gültig, obgleich es auch da jedenfalls angemessener ist, diesen Wert aus dem Wesen der Handlung selbst und nicht erst aus ihrem Erfolge zu erkennen. Wolff haftet dabei so sehr am äußerlichen, daß er sagt: „so erkennt einer, der Lust zum stehlen bekommt, daraus, daß der Diebstahl böse sei, weil er den Galgen nach sich ziehet.“ Ebenso einseitig ist die Entgegensetzung des an sich gutseins der Handlung und des Willens Gottes. — Die allgemeine Regel der Sittenlehre ist also: „thue, was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ihn unvollkommener macht;“ dies ist ein allgemeines Naturgesetz. [Das „oder anderer“ ist nur eingeschmuggelt und aus dem Grundgedanken durchaus nicht abgeleitet; der darin liegende Dualismus und mögliche Widerspruch ist in keiner Weise ausgeglichen]. — Der zureichende Beweggrund des Willens ist die Erkenntnis des Guten; und es ist unmöglich, „daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift; wenn wir sie also nicht wollen, so ist keine andere Ursache, als daß wir sie nicht erkennen.“ Ebenso ist die Erkenntnis des Bösen der Beweggrund des nichtwollens oder des Abscheus, und es ist also wieder unmöglich, daß man eine an sich böse Handlung wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift. Alles sittliche Wollen und Thun des Guten oder Bösen ruht also schlechterdings nur auf dem erkennen oder nichterkennen. Der Mensch kann zwar auch seinem Gewissen zuwiderhandeln, aber dies geschieht nur, wenn er das Gute wegen der besondern Umstände für böse, oder das Böse wegen eben dieser Umstände für gut hält, also doch aus Irrtum. Der letzte Zweck aller sittlichen Handlungen, also unseres ganzen Lebens ist unsere und unseres Zustandes Vollkommenheit, die Seligkeit, die also das höchste Gut für den Menschen ist.

Die besondere Moral behandelt Wolff als Pflichtlehre. Pflicht ist eine Handlung, die dem Gesetze gemäß ist. Gesetz ist eine Regel, darnach wir verbunden sind, unsere freien Handlungen einzurichten; es ist entweder Naturgesetz, oder göttliches, oder menschliches Gesetz. Die Vernunft ist die Lehrmeisterin des Gesetzes der Natur; dieses umfaßt das ganze sittliche Leben vollständig und ist für dasselbe zureichend und schlechthin gültig und unveränderlich, denn es beruht auf der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit unserer Natur. Da aber diese unsere Natur durch den göttlichen Schöpfungswillen gesetzt ist, so ist das Gesetz der Natur zugleich auch ein göttliches Gesetz, ein Ausdruck des göttlichen Willens, obgleich dieser Wille nicht als ein willkürlicher zu denken ist, so daß etwa Gottes Wille auch das an sich gute für böse und das an sich böse für gut erklären könnte. Die Pflichten sind 1) Pflichten des Menschen gegen sich selbst, und zwar: gegen den Verstand, gegen den Willen, gegen den Leib, und die Pflicht in Ansehung unseres äußerlichen Zustandes (d. h. die gesellschaftliche Lage); 2) Pflichten gegen Gott, und zwar: Liebe zu Gott, Furcht und Ehrerbietung, Vertrauen, Anrufung und Dankbarkeit, äußerlicher Gottesdienst; 3) Pflichten gegen andere Menschen, und zwar:

gegen Freunde und Feinde, Pflichten in Ansehung des Eigentums, und Pflichten in Eiden und in Verträgen. Diese Hauptgliederung der Pflichtenlehre*) ist seitdem sehr gewöhnlich geworden. — Auf die Moral gründet sich das Naturrecht, welches das dürfen behandelt, wie jene das sollen; alle Rechte ruhen auf Pflichten. Grundgedanke des Rechtes ist: du darfst alles thun, was die Vollkommenheit deines Zustandes und des Zustandes anderer erhält und fördert, und darfst nichts, was dem entgegen ist. In weiterer Anwendung des Rechtes auf die Gesellschaft, also als Politik, ist das Wohl der Gesellschaft die Norm des Handelns.

Die Wolffsche Moral hat allerdings in Form und Inhalt noch große Mängel. In jener Beziehung ist an ihr anzusetzen eine häufige Vermischung von Erfahrungssätzen mit der Speculation; Begriffe, aus der Erfahrung abgeleitet, werden oft nur zerlegt und daraus weiter geschlossen, und dies mit dem Anspruche philosophischer Geltung; außerdem der philosophische Dogmatismus, indem sehr oft die Gedanken nicht wirklich in stetigem Fortgange aus dem Grundgedanken heraus entwickelt, sondern nur aus ihm heraus berichtet, an ihn angeschlossen werden. In materialer Beziehung geht durch diese Moral trotz aller monotheistischen Voraussetzungen ein naturalistischer Zug; Wolff kennt nur das unmittelbare natürliche Sein des sittlichen Geistes, aber nicht die Geschichte, also das eigentliche Leben desselben. Die Sittenlehre hat eine Geistesgeschichte weder zur Voraussetzung, noch zum Ziel; es kommt durch das sittliche Thun keine sittliche Geschichte der Menschheit, sondern nur ein Zustand des einzelnen zustande; die Frage also, ob denn die wirkliche Natur des Menschen nicht schon irgendwie ein Ergebnis einer solchen sittlichen Geschichte der Menschheit sei, ob sie reine, ungeänderte, ursprüngliche Natur sei, bleibt außerhalb dieses Gedankenkreises, und blieb auch für die philosophische, und daher auch für einen großen Theil der theologischen Moral das ganze 18. und einen Theil des 19. Jahrhunderts hindurch beiseite liegen; und in dieser Beziehung hat Wolff allerdings der rationalistischen Verstandesaufklärung vorgearbeitet. Was er aber, diesen naturalistischen Grundzug mildernd, von der Sündhaftigkeit, von der göttlichen Gnade und dem Christentume sagt, ist mehr persönliche Gutwilligkeit als ein folgerichtiges Ergebnis seines Systems. Alles Interesse wirft sich hier auf den zureichenden Grund, nicht auf den Zweck; es fehlt der Sittlichkeit, es fehlt der Geschichte das lebendige Herzblut des freien, geistigen Schaffens. Das Christentum kann dieser Weltanschauung höchstens nur eine höhere Offenbarung der Wahrheit, eine Förderung der Erkenntnis sein, nicht eine geschichtliche, eine Geschichte schaffende That. In der theologischen Gestaltung dieses Standpunktes sank daher das Christentum immermehr zu einer bloßen grossenbarten Moral herab, die aber nichts anderes enthielt und enthalten konnte als die Wolffsche Lehre. Einen positiven Inhalt hat das Sittengesetz bei Wolff eigentlich gar nicht, er kommt über blos formale Bestimmungen nicht hinaus. Was das Gute an und für sich sei, erfahren wir nicht, sondern immer nur, daß es in Uebereinstimmung stehe mit der Vernunft und uns glücklich mache; es wird also nur nach seinen Beziehungen zu anderem, nicht nach seinem innern Gefalte erfaßt.

In Wolffs Geiste, obgleich mit Selbstständigkeit, arbeitete Canz († 1753) in Tübingen weiter, dessen *Disciplinae morales omnes*, 1739, eine Geschichte

*) Schon beim Cyprian Ann. 45.

Zusammenfassung des gesamten damals geltenden ethischen Gebietes sind; mehr theologisch ist sein „Unterricht von den Pflichten der Christen,“ (1749 Q., faßt die Moral als „pflichtvortragende Gottesgelahrtheit,“ und schickt nur der Pflichtlehre eine Abhandlung von den vier Haupttriebfedern alles menschlichen Thuns und Lassens voraus, nämlich: das Fleisch, die Natur, die Vernunft und die Gedankenwirkungen des heiligen Geistes). Alexander Baumgarten, (Bruder des bekannten Theologen), vervollkommnete in seiner *philosophia ethica* (1740. 1751) die Wolffsche Ethik besonders in formaler Beziehung; die Pflichten gegen Gott stellte er als die alle übrigen bedingenden an die Spitze. — G. Fr. Meier, in Halle, schrieb auf grund des Baumgartenschen Buches eine ausführlichere und volkstümlichere: „Philosophische Sittenlehre“ (1753 ff. 5 B.). — Der vielschreibende, oberflächliche Eberhard zeigt sich in seiner „Sittenlehre der Vernunft“ (1781) nur als ein sehr schwächlicher, gedankenarmer Nachahmer Wolffscher Philosophie.

Ziemlich gleichzeitig mit Wolff hatte Christ. Thomasius (in Leipzig und Halle, † 1728) auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Menschenverstandes eine sehr volkstümliche Moral dargestellt,*) die zwar manche gute Bemerkungen, aber weder scharfe Gedanken, noch eine wirklich wissenschaftliche Entwicklung enthält. Die christliche Sittenlehre stellt er höher als die philosophische, faßt jene aber sehr flach; den Aristoteles und die Scholastiker verachtet und bekämpft er, ohne sie zu verstehen. Das Wesen der Tugend ist die Liebe, das dem Menschen von Natur eignende Verlangen, sich mit dem, was der Verstand für gut erkennt, zu vereinigen und vereinigt zu bleiben; in dieser Liebe ruht die Glückseligkeit, d. h. die Gemütsruhe und die Schmerzlosigkeit als das höchste Gut; unvernünftig ist die Liebe, wenn sie nach nichtigen, vergänglichen und schädlichen Dingen strebt, allzuheftig ist oder unmögliches will; aus ihr entspringen alle Laster. Die allgemeine Menschenliebe als das Wesen der Sittlichkeit umfaßt fünf Haupttugenden: Gütlichkeit, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit, Geduld; die Selbstliebe darf nur auf der Menschenliebe ruhen. Die Notwendigkeit der Offenbarung erkennt Thomasius an; die Philosophie ersetzt sie nicht, sondern leitet zu ihr hin, indem sie zur Selbstkenntnis führt.

Scharfsinnig und mit tief christlicher Erkenntnis trat der Wolffschen Philosophie Chr. Aug. Crusius (in Leipzig, † 1776) gegenüber, aber im beurteilen stärker als im schaffen und daher von geringerer Wirksamkeit als Wolff, (Anweisung, vernünftig zu leben u. s. w. 1744; 3. Aufl. 1767). Sehr bestimmt erklärt er sich gegen Wolffs Determinismus; der menschliche Wille werde auch durch seine Erkenntnis nicht schlechtthin bestimmt, sondern bleibe ihr gegenüber frei und könne ihr entgegen handeln; er beruft sich auf das hierin ganz unzweideutige Selbstbewußtsein und auf die volle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünden. Die Willensentschließung ist als vernünftige zwar nicht willkürlich und zufällig, hat vielmehr einen zureichenden Grund, aber dieser ist kein notwendig bestimmender, sondern es bleibt dem Willen immer die Möglichkeit, auch einem zureichenden Grunde zuwiderzuhandeln; und

*) Von der Kunst, vernünftig u. tugendhaft zu lieben u. s. w., oder Einleitung zur Sittenlehre; 1710; 6. Aufl. 1715. — Von der Argenei wider die unvernünftige Liebe u. s. w., od. Ausübung der Sittenlehre; 1704; 6. Aufl. 1715; vergl. Fülleborn, Beitr. z. Gesch. d. Phil. 1791. IV.

Crusius geht hierin so weit, daß er die vollkommene Freiheit nur darin findet, daß der Wille sich ebenso leicht für das eine wie für das andere entscheiden könne. Alle Pflichten betrachtet er als in der Pflicht gegen Gott enthalten, stellt sie also nicht neben, sondern unter diese. Das sittliche Streben hat die Glückseligkeit und Vollkommenheit zwar zum Zweck, aber in dem sie gleichfalls bezweckenden göttlichen Willen sein Gesetz. Das Abhängigkeitsverhältnis zu seinem Schöpfer weist den Menschen darauf, sein ganzes Leben von dem heiligen Gotteswillen abhängigzumachen; wahrhaft sittlich wird unser Streben nach dem vernünftigen, von Gott gewollten Zweck erst dann, wenn es der Ausdruck des liebenden Gehorsams gegen den uns kundgewordenen göttlichen Willen ist. Es ist also auch verkehrt zu sagen, daß das Gute an sich gut sei, auch ohne Rücksicht auf Gottes Willen; es ist vielmehr darum gut, weil es Gott will, obgleich dieses göttliche Wollen nicht vernunftlose Willkür, sondern ein moralisch notwendiger Act seines heiligen Wesens ist. Die Sittlichkeit ruht also ihrem ganzen Wesen nach auf der Religion; und das Sittengesetz darf nicht, wie bei Wolff, von dem religiösen Bewußtsein absehen, sondern fordert ein dem göttlichen Willen, und darum auch dem Zwecke der Vollkommenheit der Geschöpfe entsprechendes handeln aus freiem Gehorsam gegen Gott. Eine natürliche, obgleich nicht schlechtthin ausreichende Befundung des göttlichen Willens ist das Gewissen, welches aber nicht bloß, wie bei Wolff, ein theoretisches Urtheil fällt, sondern zugleich das Gefühl der Freude oder der Angst, also auch einen Antrieb, enthält. Die Klugheit sondert Crusius von der eigentlichen Sittlichkeitslehre, als die Geschicklichkeit, zu den vernünftigen Zwecken auch die besonderen, passenden Mittel zu finden. — Eine volkstümlichere Behandlung dieser Auffassung enthalten die so lange in weiten Kreisen hochgeschätzten und wirkungsreichen „Moralischen Vorlesungen“ Gellerts (1770), die aber mehr durch ihre edle Gesinnung und durch Wärme des Gemüths als durch Gedankentiefe beachtenswerth sind und in ihrer rednerisch breiten und oft faden und langweiligen Weise nur in einem Zeitalter so großen Eindruck machen konnten, welches für starke Speise keinen Geschmack mehr hatte; lange Auseinandersetzungen „über den Nutzen der Gesundheit“ zc. fand man damals interessant. Gellert wendet sich mehr an das Gefühl als an den erkennenden Verstand, aber jenes wird nicht in christlicher Tiefe erfaßt, sondern erscheint mehr als schwächliche Empfindsamkeit.

Seit der Mitte des Jahrhunderts sank in Deutschland der Sinn für wirklich philosophisches Denken in eben dem Maße, in welchem der Anspruch auf den Namen des „philosophischen Jahrhunderts“ stieg; statt einer geisteskräftigen, stetig fortschreitenden Gedankenentwicklung finden wir meist nur ein selbstzufriedenes urtheilen, willkürlich zusammengeraffte, principlose Behauptungen und Bemerkungen, mehr aus der Erfahrung als aus dem Gedanken, oft in rednerischer Fülle behaglich sich ausbreitend. — Der vielschreibende Feder in Göttingen (Prakt. Philos., 1776; Unters. iib. d. menschlichen Willen, 1779. 85. 4 Th.), erinnert an Wolff zwar oft durch pedantische Breite, aber nicht durch Gedankentiefe, und lehnt sich mehr an den Lockeschen Empirismus an. — Der von den Zeitgenossen hochgefeierte Garve (+ 1798) entnahm das meiste von den englischen Moralisten, beschränkte aber seine eigenen moralischen Gedanken auf Anmerkungen zu andern Schriftstellern (Cicero) und unzusammenhängende, klar und leicht geschriebene, aber weder tiefe noch geistvolle Abhandlungen. (76a)

§. 41.

In England und Frankreich bildete eine vom Christentum sich abwendende Richtung einen immer tiefer sinkenden Moralismus aus, welcher, auf einem ideenlosen Empirismus ruhend, zwar nicht ohne kräftigen Gegenkampf, aber doch lange Zeit an Einfluß steigend, theils an einen oberflächlichen Deismus sich anlehnte, theils folgerichtiger zum reinen Atheismus und Materialismus fortschritt, und die niedrigste Gestalt epikuräischen Selbstgenußes zum Sittengesetz erhob. Besonders war es dem französischen Geiste vorbehalten, die letzten Folgerungen jener Voraussetzungen zu ziehen und in wüthester Entsittlichung die höchste Aufklärung und „Philosophie“ zu suchen und durch eine am zerstören sich freuende Zersetzung alles sittlichen Bewußtseins in den höheren Ständen, die in die undeutschen Kreise der deutschen Bildungswelt verheerend hinüberschritt, jene Umwälzung in Europa vorzubereiten, die nur über Greuel und Zerrüttung hinweg zur Selbstbestimmung und theilweise zur Beruhigung gelangte. Der englische Moralismus blieb im allgemeinen in unstantem Schwanken zwischen dem Princip der Glückseligkeit und dem der geistigen Vollkommenheit, zwischen dem subjectiv-eudämonistischen und dem objectiv-spiritualistischen. Die Rückwirkung dieser Freigeisterei auf Deutschland zeigt sich meist in der flachen Nüchternheitsmoral der „Aufklärung.“

Ganz anders als in Deutschland gestaltete sich die philosophische Moral in England und Frankreich. Während dort trotz der tiefen geistigen und sittlichen Zerrüttung durch den dreißigjährigen Krieg doch noch lange ein überwiegend christlicher Sinn sich erhielt, der für den Spinozistischen Pantheismus unempfänglich blieb, die Philosophie in Einklang mit dem Christentum zu entwickeln suchte, und erst durch die undeutsche Bildung der höheren Stände allmählich und spät von der französischen Freigeisterei sich entkräften ließ, hatten die Religionskämpfe in England eine große geistige Abspannung und eine fortschreitende Abneigung gegen das Christliche und gegen das Geistige überhaupt zur Folge. Der ungeistige Empirismus Bacon und Lockes kam dieser nüchtern-verständigen Hinwendung zu der unmittelbar anschaulichen und gemeinen Wirklichkeit entgegen. Zuerst galt es als ein Fortschritt, wenn man mit Beiseitestellung des Glaubensinhaltes des Christentums nur dessen Moral betonte; dann folgte von selbst, daß man die von dem Glaubensgrunde gelöste Moral auch von den geschichtlichen Voraussetzungen überhaupt löste und nur aus dem Bewußtsein des natürlichen Menschen schöpfte, und der christlichen Religion gegenüber die Religion überhaupt nur als Moralismus faßte, über welchem sich dann, nicht als Grund, sondern als schützender Oberbau ein flacher Deismus erbaute, — wenn nicht weiter fortgeschrittene auch diesen beseitigten und bei der oberflächlichen Moral der individuellen Selbstliebe sich beruhigten; und es muß dieser geistigen Verflachung gegenüber als ein wirklicher Fortschritt betrachtet werden, wenn schärfere Denker auch diese vermeintliche Naturreligion

und Naturmoral skeptisch zerlegten und die Nichtigkeit alles menschlichen Erkennens nachwiesen.

Baco von Verulam, welcher selbst keine Sittenlehre ausbildete, hat durch seinen aller bisherigen Philosophie entgegnetretenden Empirismus, wonach es schlechterdings kein Wissen a priori, sondern nur aus der unmittelbaren und zunächst sinnlichen Erfahrung gibt, eine der christlichen Weltanschauung gefährliche Bahn eröffnet, obgleich er selbst dem christlichen Bewußtsein durchaus nicht entgegentrat, vielmehr den christlichen Glauben über das philosophische Wissen stellte. Er war sich der Tragweite seiner Grundgedanken jedenfalls nicht klar bewußt. — Auf diesem Boden entwickelte später John Locke (+ 1704) eine besonders in England zu weitgreifendem Einfluß gelangende Philosophie, die freilich eigentlich der Gegensatz zu aller Speculation ist. Wahre Erkenntnis kommt nur aus der Erfahrung des sinnlichen Daseins; die allgemeinen Begriffe sind nicht das erste, sondern das letzte; der menschliche Geist an sich hat und entfaltet keine Begriffe und Ideen, ist vielmehr tabula rasa, auf welche die Erfahrung der gegenständlichen Welt erst ihre Schrift einschreibt, und erst aus den Eindrücken von dem gegenständlichen Einzeldasein gelangt der Geist durch Abstraction, Vergleichung und Zerlegung zu Ideen. Aus diesem Empirismus, so harmlos und anspruchslos er beim ersten Anblick auch erscheinen könnte, mußte eine von der christlichen Weltanschauung wesentlich verschiedene Auffassung der Religion und der Sittlichkeit folgen, und die geschichtlichen Thatfachen haben dies bestätigt. Er vernichtet mit einem Schläge allen ideellen Inhalt des wissenschaftlichen und des gläubigen Bewußtseins, insofern dieser außerhalb der sinnlichen Erfahrung liegt. Diese gibt aber nicht Ideen, sondern nur Anschauungen, und höchstens gelangt man zu abstrahirten Begriffen, die aber nie eine allgemeine und unbedingte Geltung haben; die Ideen des Göttlichen und Ewigen verschwinden. Aber etwas Ideelles muß der Mensch haben; hat er es nicht in sich und über sich, so daß er dasselbe im vernünftigen Selbstbewußtsein und im religiösen Glauben aufzunehmen hat, so muß er es vor sich haben, es praktisch schaffend erzeugen, im Thun; das Ideelle ist zwar noch nicht wirklich, aber es soll werden. Es ist sonach an sich wenigstens eine Ahnung der Vernunft, welche diesen ideenlosen Empirismus auf die Moral hinwies. Aber dieser einseitige Moralismus zeigt grade am meisten die Verkehrtheit der Voraussetzungen; eine ideenlose Moral sinkt alsbald zur Moral der gemeinsten Selbstsucht und zum Materialismus herab. Das sittliche Bewußtsein habe ich hier nur aus der unmittelbaren Erfahrung; was gut ist, weiß ich nur daraus, daß irgend etwas auf mich einen angenehmen Eindruck macht, mich als zufälliges Einzelwesen mit dem Gefühl der Lust erregt; das individuelle Wohlbefinden wird der Maßstab des Sittlichen, und der Epikuräismus ist wieder zur Geltung gelangt.

Den einfachen, klaren Schluß aus Bacos Empirismus zog bereits, vor Lockes weiterer Ausführung desselben, Thomas Hobbes.*) Nur, was wir erfahren, ist wahr; erfahren können wir nur durch die Sinne, also das Sinnliche; nur dieses ist wahr und wirklich, auch an dem Menschen selbst. Das menschliche Thun hat nicht einen Zweck, denn ein Zweck ist eine bloße Idee ohne Wirklichkeit, sondern nur einen Grund, nämlich in seiner sinnlich-materiellen

*) Bes. in f. Leviathan, 1651, u. de cive, 1647. Vergl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, 1841, S. 67 ff.

Wirklichkeit, und vermöge dieses Grundes ist es auch vollständig bestimmt; das Sittengesetz ist also in nichts verschieden von dem Naturgesetz. Gut und böse ist das Wohl- oder Uebelbefinden des einzelnen Menschen, entscheidet sich also nach dem unmittelbaren Gefühl und hat durchaus keine allgemeine, über das Einzelwesen hinausreichende Bedeutung; was für mich gut ist, ist es einem andern nicht; darüber läßt sich also im allgemeinen nichts festsetzen; jeder entscheidet das nach seiner Empfindung und Erfahrung; jeder strebt von rechts wegen danach, möglichst viel Lustempfindung zu haben, und darin ist er vernünftig und sittlich. Die Selbstliebe in diesem Sinne, alles auf den eigenen Genuß des angenehmen zu beziehen, ist höchstes Moralgesetz; jeder hat Recht auf alles. Daraus folgt freilich, daß durch die bloße Moral kein harmonisches Zusammenleben der Menschen möglich ist, daß vielmehr alle gegen einander streben, ein Krieg aller gegen alle; aber dies führt nicht zum Beweise der Unwahrheit des Moralgesetzes, sondern zur Notwendigkeit des Staates; und dieser kann bei dem Mangel aller allgemeingiltigen, objectiven Norm der Sittlichkeit auch wieder nur auf dem Einzelwillen des Mächtigen ruhen. Die unumschränkte Alleinherrschaft eines einzelnen ist allein im Stande, Ordnung und Zusammenhang in das Chaos der Einzelbestrebungen zu bringen; und alle einzelnen müssen sich dem Willen dieses Herrschers unbedingt unterwerfen, einem Willen, der kein anderes Gesetz kennt als das eigene Belieben, und welcher darum auch immer Recht hat, mag er auch beschließen, was er wolle, und welcher für alle Staatsbürger das unantastbare Gesetz und Gewissen ist, also allein zu bestimmen hat, was Recht und Sittlichkeit sein soll. Auch alle Religion im Staate hängt ausschließlich von dem Willen des Herrschers ab; und dieser allein hat zu entscheiden, was geglaubt und nicht geglaubt werden soll; niemand hat im Staate das Recht, etwas anderes für gut und wahr im sittlichen und religiösen Gebiete zu halten, als was der König für gut und wahr erklärt; Sünde ist nur der Widerspruch gegen des Königs Willen. Alles, was nicht durch ihn angeordnet oder verboten ist, ist sittlich gleichgiltig. — Man kann diesem System die Folgerichtigkeit nicht absprechen, und die ungescheute Nacktheit desselben ist wenigstens ehrlicher als diejenigen neueren Auffassungen, welche dieselben Grundgedanken durch sittlichere Formen und Beimischungen zu bemänteln suchen.

Im ausdrücklichen Gegensatz zu diesem Materialismus machte Rich. Cumberland (+ 1719) das allgemeine Wohlwollen zum Princip der Moral, *) erschwerte sich aber die Widerlegung des folgerichtigen Hobbes dadurch, daß er sich selbst im wesentlichen auf den Standpunkt der sinnlichen Erfahrung stellte und daraus zu höheren religiösen und sittlichen Ideen aufsteigen wollte. Er gelangt so zu dem Satze, den er aller Sittlichkeit zugrunde legt: „das Streben nach Gemeinwohl des ganzen Systems der vernünftigen Wesen führt zu dem Wole aller einzelnen Theile desselben, wovon unsere Glückseligkeit selbst einen Theil ausmacht.“ Der Hauptzweck des sittlichen Strebens ist also nicht das eigene, sondern das allgemeine Wol, jenes aber ist in diesem mit enthalten. Dieses Sittengesetz, zu dessen Beobachtung der Mensch durch die Natur selbst verpflichtet ist, wird religiös besonders unterstützt und geheiligt durch den Willen Gottes als des Gesetzgebers, welcher mit demselben Lohn und Strafe verknüpft. Die Gottesidee wird aber bei dem sittlichen Bewußtsein nicht schon

*) De legibus naturae, 1672. 83. 94.

vorangesetzt, sondern setzt dieses voraus. — Von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus, dem Platonischen verwandt, und darum auch wirksamer und folgerichtiger wurde Hobbes bekämpft durch Ralph Cudworth († 1688)*), welcher die empirische Grundlage der Moral ganz verwarf und auf ursprüngliche, in der Vernunft selbst gegebene sittliche Ideen zurückging. In gelehrter und scharfsinniger Darstellung bekämpft er den Materialismus und Atheismus, erklärt die über alle Erfahrung hinausgehenden, von dieser niemals hinreichend zu begründenden sittlichen Ideen als Abbilder der göttlichen Vernunft, als eine durch Gott selbst der endlichen Vernunft eingeprägte Selbstoffenbarung, und geht in der dem Empirismus entgegengesetzten Richtung so weit, daß er die sittliche Idee auch als über dem Willen Gottes stehend erklärt, so daß dieser Wille nicht das Gute bestimmt, sondern durch die an sich gültige Idee des Guten in Gott bestimmt wird. Ein vollständiges Moralsystem hat Cudworth nicht ausgeführt, und sein Einfluß war bei der überwiegenden Neigung des englischen Geistes zur empirischen Wirklichkeit weniger groß, als er es verdiente. — Von Cudworths Auffassung ausgehend gab Heinrich More († 1687) eine kurze, aber umfassende Darstellung der philosophischen Moral.**). Zweck der Sittlichkeit ist die Vollkommenheit und darum Glückseligkeit des Menschen, die wesentlich auf der Tugend ruht; die Sinnlichkeit hat nicht ein Recht für sich, sondern steht unter der Herrschaft der sittlichen Vernunft; Voraussetzung der Sittlichkeit ist die durch nichts, auch nicht durch die Erkenntnis bestimmte Willensfreiheit. In ähnlichem Geiste hob Samuel Clarke († 1729) das füreinandersein der Geschöpfe hervor. Die Sittlichkeit besteht darin, sich in der Harmonie des Daseins, in dem richtigen Verhältnis zu sich selbst und zu der übrigen Welt mit freier Vernunftigkeit zu bewegen, wie es die vernunftlosen Geschöpfe durch innern Trieb thun. Dieses Verhältnis kann nicht von dem Menschen willkürlich bestimmt werden, sondern ist durch die Natur der Dinge selbst bestimmt, und der Mensch hat sich in dieses Verhältnis sittlich einzufügen; dadurch verwirklicht er seine Glückseligkeit.

Den Folgerungen des Hobbes aus dem empirischen Grundgedanken suchte John Locke wenigstens auf dem sittlichen Gebiete auszuweichen.***). Angeborene oder in dem Wesen der Vernunft selbst und in dem Gewissen liegende sittliche Ideen gibt es nicht; alle sittlichen Gesetze sind nur aus der Beobachtung des wirklichen Lebens entsprungen, aus dem Nutzen, den gewisse Handlungsweisen für das Wol des handelnden oder anderer haben, abgeleitet, können also unter verschiedenen Umständen sehr verschieden sein, und die thatsächlichen Verschiedenheiten, ja Gegensätze der sittlichen Ansichten zeigen, daß diese nicht in der Vernunft selbst liegen. Nur durch die Erziehung und die herrschenden Sitten werden die moralischen Meinungen zu vermeintlich festen moralischen Principien und zum Gewissen; es gibt kein angeborenes, ursprüngliches Gewissen; Billigung oder Misbilligung der bestimmten Volksgesellschaft sind der einzig zureichende Maßstab für Tugend und Laster. Dabei ist es aber natürlich, daß solche Handlungsweisen, welche nicht bloß dem Subjecte selbst, sondern auch anderen und der Gesamtheit nützlich sind, auch allgemein für lobenswerth, also für tugendhaft gehalten werden, so daß sich für einen gewissen Bereich von Hand-

*) *Systema intellectuale etc.*, von Mosheim, (1733, 1773, 2 B.; das engl. Original (1678) ist selten). — **) *Enchiridion ethicum*, in d. *Opp. omn.* 1679, 2 fol.

— ***) *Essay on human understanding*, 1690, u. später.

lungsweisen allerdings eine wesentliche Uebereinstimmung des sittlichen Urtheils, also ein gewisses in der Sache selbst liegendes natürliches Gesetz finden läßt, welches auch als Gesetz Gottes zu betrachten ist. Indes leitet Locke dieses Gesetz nicht etwa aus dem Wesen des sittlichen Gedankens selbst ab, sondern eben nur aus der gesellschaftlichen Meinung, also aus der Erfahrung, und erhebt sich nur durch Schlussfolgerungen aus den erfahrenen Tatsachen zu allgemeineren Gedanken, die aber durchaus nicht an sich und schlechthin Gültigkeit haben. Die sittliche Idee reicht also nicht über die Wirklichkeit hinaus, sagt nicht sowol, was sein soll, als vielmehr, was schon ist; ein sittliches Urtheil über das thatsächliche sittliche Bewußtsein einer Gesellschaft aber ist nach Lockes Theorie unmöglich; nicht die Idee ist das Maß für die Wirklichkeit, sondern diese das Maß für jene. Die Frage, ob denn nicht der sittliche Zustand und das sittliche Bewußtsein der Gesellschaft selbst verdorben und unwahr sein könnte, ist da gar nicht aufzuwerfen, ist an sich thöricht, weil sie die sittliche Wirklichkeit nach einer von ihr unabhängigen Idee messen will; das sittliche Gemeinbewußtsein hat immer Recht. — Die Beschränkung dieser tiefgreifenden Behauptungen durch das herinziehen einer nach allen Seiten abgeschwächten göttlichen Offenbarung ist bei Locke ohne zureichende Begründung. — Die Lockesche Auffassung hat im Vergleich mit Hobbes allerdings eine etwas anständigere Haltung, aber auch weniger innere Folgerichtigkeit. Der Gedanke der Selbstliebe oder eigentlich Selbstsucht ist wenigstens verständlich und klar, aber das vorschieben des Gemeinurtheils ist völlig unbegründet gelassen, und ist in Wirklichkeit ohnehin ganz bedeutungslos, da in jeder Gesellschaft auch entgegengesetzte sittliche Auffassungen vertreten sind, der einzelne also doch wieder auf sein eigenes Urtheil angewiesen wird, welches, da es auf keiner an sich gültigen Idee beruht, doch nur auf die Empfindung der Lust oder Unlust begründet werden kann.

Die Folgerungen dieser entgeisteten Sittenlehre zeigten sich bald. Mäßig noch, aber auch um so unbestimmter und unklarer hielt sich Wollaston (*). Er läßt alle Religion in der Moral aufgehen; jene ist nur die Verpflichtung, das Gute zu thun und das Böse zu lassen. Das Gute ist einerlei mit dem Wahren; jede Handlung ist gut, welche einen wahren Satz ausdrückt, d. h. welche thatsächlich anerkennt, daß ein Ding so sei, wie es wirklich ist, die also der Natur oder dem Zweck eines Dinges entspricht; die Dinge sollen als das behandelt werden, was sie sind. Die Bestimmung des Menschen selbst ist die Glückseligkeit; diese aber ist Lust, das Bewußtsein von etwas angenehmen, von dem, was mit der Natur des Menschen in Uebereinstimmung ist; wahre Lust entspringt also nur aus dem, was der Bestimmung des Menschen, also der Vernunft entspricht. Die Sittlichkeit oder die Religion ist daher das suchen der Glückseligkeit durch Verwirklichung der Wahrheit und Vernunft. — Der nächste Fortschritt dieser Richtung aber bestand darin, daß der Gedanke der Glückseligkeit schärfer ins Auge gefaßt wurde. Der Mensch will seiner Natur nach glücklich sein, d. h. er hat Neigungen, deren Erfüllung ihn glücklich macht. Diese Neigungen gibt sich der Mensch nicht selbst, sondern er hat sie von der Natur, findet sie als bestimmte in sich vor; sie bestimmen den Menschen zum handeln, d. h. er ist gut, wenn er seinen natürlichen Neigungen folgt. Dieser Fortschritt zur epikuräischen Moral geschieht

*) Religion of nature delineated, 1724.

bei dem in glattem Salontou schreibenden Lord Shaftesbury († 1713). *) Jede Handlung entspringt aus einer innern Bestimmtheit des handelnden, aus einer Neigung; der sittliche Werth der Handlung liegt also wesentlich in dieser Neigung; die Neigung erstrebt das, was Lust macht, weist ab, was Unlust macht; was durch sein Dasein Lust, durch sein Nichtdasein Unlust macht, ist ein Gut; das Gegentheil davon ist das Uebel; als Gegenstand des Strebens ist jenes das Gute, dieses das Böse; dazwischen liegt das Gleichgiltige. Die Entscheidung über gut oder böse ist nicht eine willkürliche; sondern gut ist, was der Eigentümlichkeit eines Weisens entspricht, und eben darum dem empfindenden Lust macht. Glückseligkeit ist die möglichst große Summe von Befriedigungen oder Lustempfindungen; die geistigen Lustempfindungen stehen aber höher als die bloß sinnlichen, und die gemeinnützigen oder wolthuernden Neigungen ragen wieder unter jenen hervor, denn sie verdoppeln den Genuß durch die Theilnahme der andern; sie stehen nicht im Gegensatz mit unserem eignen Wol, weil sie sich auf das Ganze beziehen, von dem wir selbst einen Theil ausmachen. Die wahre Sittlichkeit besteht also in dem Streben nach dem richtigen Verhältnisse und der Harmonie des einzelnen und der Gesamtheit; das eine darf nicht in das andere aufgehen, denn der Mensch ist ebenso Einzelwesen wie ein Glied des Ganzen, und die Selbstliebe ist an sich ebenso berechtigt wie die gemeinnützige Neigung. Die Tugend besteht also in einem abwägen, in verständiger Berechnung des Maßes der sich gegenseitig beschränkenden Neigungen, des richtigen Gleichgewichtes. Die Entscheidung hierüber gibt zunächst das angeborene Gefühl für gut und böse, der moralische Sinn oder Instinct, — nicht etwa ein bewußter Gedanke, sondern ein Gefühl, Lustgefühl beim Guten, Unlustgefühl beim Bösen. Dieser moralische Sinn wird durch Uebung und Ueberlegung ausgebildet zum moralischen Urtheil. Die Tugend ist zwar von der Religion unabhängig, und der Atheismus gefährdet jene nicht unmittelbar; aber ihre rechte Kraft und Freudigkeit erhält sie doch erst durch den Glauben an einen guten, allwissenden und gerecht regierenden Gott. — Sh. will über die Zufälligkeit der Bestimmung des Sittlichen bei Hobbes und Locke hinausgehen zu einer an sich giltigen Bestimmung desselben; aber er findet die entscheidende Stimme doch auch nur in dem zufälligen Gefühl der Lust oder Unlust; sein Empirismus ist wesentlich subjectiv. Daß das moralische Gefühl, abweichend von Locke, als ein angebornes auftritt, verbürgt noch nicht seine gegenständliche Wahrheit, und jedenfalls gilt gegen dasselbe der Einwand Lockes von der thatächlichen Verschiedenheit der sittlichen Auffassungen. Dieses moralische Gefühl ist aber keine sittliche Idee, hat keinen Inhalt, sondern äußert sich nur in jedem bestimmten Falle, wenn es von einer Handlung oder einem Object erregt wird, wie ein Clavier einen Ton gibt, nur wenn es angegeschlagen wird; sonst ist jenes Gefühl stumm und todt, während eine Idee auch dann lebendig und bewußt ist, wenn keine sie berührende Wirklichkeit da ist; jenes subjective Gefühl selbst aber entzieht sich aller Prüfung an einer an sich und schlechthin geltenden Idee.

Während der Lobredner Epikurs, Collins († 1727), ein Schüler und Freund Lockes, der erste, der sich Freidenker nannte, **) die Willensfreiheit leugnete

*) *Characteristics of men* (1711) 1714 darin bef.: an inquiry concerning virtue and merit; vgl. Zechler, S. 240 ff. — **) in i. discourse of free thinking Lond. 1713.

und das menschliche Thun durch die uns umgebenden Einflüsse schlechtthin bestimmt sein ließ, suchte Francis Hutcheson (in Glasgow † 1747) das Moralsystem Shaftesburys dadurch zu läutern, daß er das Wohlwollen für andere im Gegensatz zu der Selbstliebe als den eigentlichen Inhalt des angeborenen moralischen Sinnes annahm. Die rein empirische Grundlage der Moral behielt er in seinem Systeme der Moralphilosophie (1755) bei. Wir finden, daß gewisse Handlungen bei den Menschen, selbst wenn diese von den Folgen derselben nicht berührt werden, Billigung oder Misbilligung erfahren; daraus folgt, daß der Grund dieses Urtheils nicht der eigne Nutzen oder Schaden, sondern ein natürlicher moralischer Sinn ist, welcher ohne Rücksicht auf das eigne Interesse das Moralische herausfühlt und daran Wohlgefallen hat, welcher daher auch ebenso uneigennützig zu dem moralischen handeln antreibt. Dieser angeborene moralische Sinn ist keine bewusste Idee, sondern ein unmittelbares Gefühl, welches von dem eigennützigen Selbstgefühl verschieden ist, wie wir an einer schönen, regelmäßigen Gestalt unmittelbares Gefallen haben, ohne uns der mathematischen Gesetze derselben bewußt zu sein oder einen Nutzen davon zu haben. Das sittliche Wohlgefallen und Streben ist daher auch um so reiner, je weniger das Eigeninteresse dabei ins Spiel kommt. Die selbstische und die wolwollende Neigung schließen einander aus, denn das Wohlwollen beginnt erst da, wo das eigne Interesse aufhört. Wir haben also zwischen beiden Neigungen zu wählen, und da die wolwollende die reinere ist, so besteht in ihr ausschließlich das eigentlich sittliche. Die Tugend wird nicht um eines Nutzens oder Genußes willen geübt, sondern rein aus innerem Wohlgefallen an ihr; unsere Natur hat ein inneres, angeborenes Streben, das Beste anderer zu befördern, ohne auf den eignen Nutzen dabei zu achten. Dieses Wohlwollen gegen andere ist der Inbegriff aller Tugenden; denn auch die Sorge für das eigne Wol geschieht darum, um uns für das Wol der andern zu erhalten; der Grad der Tugend steigt mit dem Grade der an anderen bewirkten Glückseligkeit und mit der Zahl der von uns beglückten Menschen. Die anfänglich außer acht gelassene sittliche Beziehung des Menschen zu Gott fügte H. später, nicht ohne Gewaltthat, hinzu, indem der moralische Sinn auch zur Verbindung des sittlichen Geschöpfes mit dem Urheber aller Vollkommenheit hinführe. — Die Grundgedanken dieser Moral sind zwar gutmeinend, aber wissenschaftlich schwach und willkürlich; von der christlichen Auffassung ist sie weit entfernt, denn das selbstgefällige sichbespiegeln in der vermeintlich reinen Tugendhaftigkeit des eignen wolwollenden Herzens und die leichte Selbstbefriedigung in einigen wolwollenden äußerlichen Handlungen sind nach der andern Seite für die rechte Selbsterkenntnis ebenso gefährlich als das System der reinen Selbstsucht. — Ein verwandtes, aber in ungeklärter Originalität vielfach verwirrtes System entwickelte Adam Smith († 1790).*) Er kehrte die Seite des Mitgefühls in dem angeborenen moralischen Sinne noch stärker heraus, und faßte es als Gefühl der Sympathie, kraft deren wir in natürlicher Miterregung an der Freude und dem Schmerze der andern theilnehmen, und nach der Theilnahme und dem Einklang anderer mit unseren Empfindungen und Handlungen streben; in diesem Einklang finden wir das Gute, in dem Gegentheil das Böse. Die Sittlichkeit unseres Thuns erkennen wir daran, daß dasselbe geeignet ist, die Sympathie anderer zu erwecken; ein vollständig vereinsamter Mensch könnte

*) the theory of moral sentiments 1759.

gar kein sittliches Urtheil über sich selbst haben, weil ihm der Maßstab, der Spiegel fehlt. Der Mensch muß also immer so handeln, daß andere, nicht in denselben zufälligen Verhältnissen stehende, also unparteiische Menschen mit ihm sympathisiren können. Die Ahnung, daß das sittliche Bewußtsein auf einer an sich gültigen Idee ruhen müsse, bringt den Empiriker zu diesem seltsamen und sicherlich sehr schwierigen und mißlichen Verfahren, welches die Zufälligkeit des Einzelseins abstreifen soll und sie doch nicht loswerden kann.

Mit geringerem Scharfsinn als dem, mit welchem er im Gebiete der Religion und der theoretischen Philosophie die Gewißheit des Erkennens skeptisch zerstückte, hat David Hume die Moral behandelt.*) Während er dort die schwächliche Halbheit des gewöhnlichen Empirismus scharf nachwies, scheute er sich, seine Skepsis auch folgerichtig auf das praktische Gebiet zu übertragen. Eine wirkliche Wissenschaft von dem Sittlichen kann es nach Hume nicht geben, da dieses nicht Gegenstand des erkennenden Verstandes, sondern des Gefühls ist. Der letzte Zweck alles Thuns ist die Glückseligkeit; was aber glücklich mache, kann nur das Gefühl entscheiden; ein allen Menschen angeborener Sinn, Taft oder ein Gefühl entscheidet also über gut oder böse, indem jenes ein angenehmes, dieses ein unangenehmes Gefühl erregt. Wir müssen also auf rein beobachtendem Wege erkunden, welche Handlungen das moralische Gefühl verlegen oder ihm zusagen; und wir finden nun, daß das Nützliche ein sittliches Wohlgefallen erregt, besonders aber das Gemeinnützige. Allgemeine und notwendige sittliche Ideen gibt es nicht; und selbst das sittliche Gefühl ist bei verschiedenen Völkern sehr verschieden; die sittlichen Vorstellungen haben also immer nur einen schwankenden Werth und ruhen im wesentlichen auf der Gewohnheit. Die Verpflichtung zur Tugend beruht darauf, daß in derselben die meiste Bürgschaft für wirkliche Glückseligkeit gewärt ist; und auch das wirken zum Wol der andern wirkt doch zuletzt wieder auf unser eigenes Wol zurück. Hume trifft also im wesentlichen mit Locke zusammen. Daß er den Selbstmord für erlaubt hält, ist aus den Grundgedanken leicht erklärlich. (77) — In schwächlicher, grundsatzloser Gedankenauswahl sucht Ferguson († 1816 in Edinburg)**) die Einseitigkeiten anderer Moralisten zu vermeiden, geräth aber bloß in verwirrtes Durcheinander. Dem Sittlichen gibt er drei Grundgesetze, das der Selbsterhaltung, das des Gemeinwesens oder der Gesellschaft und das der Werthschätzung (law of estimation, letzteres bezieht sich auf das an sich vorzuziehliche), — ohne diese Freiheit zu irgend einem klaren Verhältnis zu bringen. Die unbefangene Betrachtung des Sittlichen im einzelnen gewinnt er nur auf Kosten der folgerichtigen Gedankenentwicklung.

Die letzten Folgerungen des Empirismus haben nicht die systematischen Moralisten gezogen, sondern andere mehr für die große Welt schreibenden „Freigedanten.“ So besonders der einflußreichste derselben, Lord Bolingbroke, der Hauptvertreter des Deismus († 1751),***) der den Plato für halbverrückt und alle eigentliche Philosophie für Verschrobenheit erklärte. Das sittliche Gesetz ist als Naturgesetz allen Menschen durch Beobachtung des Daseins klar bewußt. Alle Sittlichkeit ruht auf der Selbstliebe; diese bewegt uns zur Ehe,

*) Treatise of human nature, 1739; Essays etc. 1742, u. a. Schr. — **) Institutes of moral philosophy, 1769; überf. v. Garbe, 1872; Principles of moral, 1792, 2 Q., eine ausführliche Bearbeitung des ersteren. — ***) Works, 1754, 5 B., bes. Bd. 5; vgl., Veland, beist. Schriften, II, 188—924; Lechler, S. 397 ff.

zur Familie und zur Gesellschaft und zu den daraus sich ergebenden Pflichten. Ziel alles Strebens ist möglichst große Glückseligkeit, d. h. die möglichst große Zahl von Lustempfindungen. Dieses Naturgesetz lehrt dem B. aber seltsame Dinge; Schamhaftigkeit ist nur ein Hochmuth des Menschen, etwas besseres als das Thier sein zu wollen, oder ist bloßes gesellschaftliches Vorurtheil; die Vielweiberei ist nicht unsittlich, entspricht vielmehr dem Naturgesetz, weil sie eine größere Vermehrung bewirke; nur zwischen Eltern und Kindern ist eheliche Gemeinschaft verboten, alle übrigen Verwandtschaftsgrade lassen sie zu, denn höchstes Gesetz und Zweck der Ehe bleibt die Vermehrung. Die anmaßungsvolle Oberflächlichkeit dieses Schriftstellers verschaffte ihm bei der „gebildeten“ Welt die höchste Verehrung.

Der englische Moralismus blieb meist auf halbem Wege stehen; er fand noch zu viel sittliches Bewußtsein im Volke wirklich vor, um nicht im allgemeinen noch auf eine anständige Moral zu halten, sei es auch auf Kosten der Folgerichtigkeit des Systems. In Frankreich dagegen hatte die Entsittlichung in den gebildeten Ständen hinreichende Fortschritte gemacht, um auch auf dem Gebiete der Theorie alle Scheu abzuwerfen. Der in der freigeistlichen Moral der Engländer noch freigehaltene Rest von religiös-sittlichem Inhalte mußte in dem weiteren Gärungsprozeß als trübende Hefe ausgestoßen werden, wenn das reine Weisheitsgetränk des natürlichen Menschen zu seiner bezaubernden Klärung gebracht werden sollte; der deistische Moralismus mußte übergehen in atheistischen Materialismus. Die französische Moral der Lüderlichkeit wurde auch für deutsche Ohren ein süßer Klang; und französische Hofschranzen an deutschen Fürstenhöfen ließen den Absud überrheinischer Sittenlehre auch bis in tiefere Schichten deutschen Volkstums hindurchsickern.

Shaftesbury und Hutcheson suchten das angeborne sittliche Gefühl vor der naheliegenden Umkehrung aller Sittlichkeit dadurch zu bewahren, daß sie dem Selbstgefühl das Gefühl für das Ganze entweder in gleichem Wert gegenüberstellten, oder ihm dieses als das höhere überordneten. Das war willkürlich und in dem Grundgedanken nicht begründet; jeder Mensch ist als Einzelwesen sich selbst der nächste, und ein mir angebornes Gefühl betrifft zunächst und zuletzt doch immer mich selbst; als bloß natürliches, von keiner höheren Idee getragenes Wesen fühle ich für andere nur, insofern ich selbst dabei theilhaftig bin. Das Gefühl haftet allerdings an dem Subject, und Egoismus ist das innere Wesen des natürlichen moralischen Gefühls, welches nicht von einer Idee beherrscht sein will. Zu dieser weiteren Entwicklung der Moral bedurfte es noch einer weiteren Fortführung des Empirismus als Theorie. Diese finden wir bei Condillac (+ 1780), französischem Edelmann, Abbé und Prinzerzieher, als einer der fabelhaften und darum beliebtesten Vielschreiber um die Mitte des 18. Jahrhunderts wirkend. — Alle Erkenntnis ruht nur auf sinnlichen Eindrücken; der Mensch wird wie eine Maschine nur durch die äußeren Eindrücke bewegt und mit geistigem Inhalt erfüllt; unter allen Sinnen ist der Tastsinn der höchste; er allein gibt von der gegenständlichen Wirklichkeit der Dinge uns Sicherheit und erhebt den Menschen über das Thier, mit welchem er sonst im wesentlichen eins ist. Lust und Unlust aus den Eindrücken wirken Verlangen und Absehen, wecken und bestimmen also den Willen. Es ist unglaublich, was für Abgeschmacktheiten Condillac unter dem Namen Metaphysik vorbringt, und es bezeichnend den Zeitgeist, daß er einer der einflussreichsten und gefeiertsten Schriftsteller Frankreichs war. Die Moral dieser Weltanschauung

ergibt sich leicht und wurde mit offener Dreistigkeit ausgesprochen. Schon Gassendi (in Paris, † 1655) stellte die Befriedigung der Lust als Zweck des menschlichen Lebens hin; vernünftig sei diese Befriedigung, wenn sie geordnet, naturgemäß, nicht ausschweifend ist, sondern die Ruhe des Gemüths und die Schmerzlosigkeit des Körpers umfaßt. Er empfahl folgerichtig die Lehre Epikurs als höchste Weisheit. — Die volle und klare Folgerung aus dem Empirismus aber zog Helvetius († 1771), der seine Lehre ausdrücklich auf die von ihm hochverehrte Theorie Lockes gründete. Als reicher Müßiggänger nur seinen Vergnügungen lebend, wurde er durch seine Schrift: *de l'Esprit* (1758), in der üppigen vornehmen Welt Europas sehr gefeiert. Das Werk wurde in Frankreich verboten, in ganz Europa sehr verbreitet, der Verfasser auf seinen Reisen an den Höfen, besonders den deutschen, als großer Philosoph gefeiert. Sein zweites bedeutenderes, das erste weiter ausführendes Werk, *de l'homme*, erschien erst nach seinem Tode (1772). Der ziemlich freche Ton seiner mit Witz und schlüpfrigen Anekdoten reich ausgestatteten Werke gibt ein deutliches Bild des damaligen Geistes der höheren Stände des gebildeten Europas. — Alle Gedanken entspringen nach Helvetius aus sinnlichen Anschauungen, und unsere Erkenntnis reicht nur soweit, als die Sinne reichen; von etwas übersinnlichem, also auch von Gott, wissen wir nichts. Die Triebfedern zur Thätigkeit sind wesentlich die Leidenschaften, die aus dem Triebe nach Lust und der Scheu vor Unlust entspringen. Der Grundtrieb aller sittlichen Thätigkeit ist die Selbstliebe, deren Ausdruck eben die Leidenschaften sind; nichts großes geschieht ohne große Leidenschaft; wer nicht leidenschaftlich ist, ist dumm. Da nun alle Gedanken auf den sinnlichen Eindrücken ruhen, so ruht auch alle Selbstliebe und alle Leidenschaft, also alle Sittlichkeit auf den Trieben der sinnlichen Lust; und selbst über die Wahrheit entscheidet allein das Interesse des sich selbst liebenden Subjectes; wenn der Fall einträte, sagt Helvetius, daß es für mich vortheilhafter wäre, den Theil für größer zu halten als das Ganze, so würde ich dies annehmen. Das Gute oder Sittliche ist weder eine schlechtthin geltende Idee, noch ist es etwas willkürlich angenommenes, sondern die Entscheidung ruht in der einzelnen Erfahrung; diese lehrt aber, daß jeder für gut hält, was ihm nützlich ist; jeder beurteilt also die Sittlichkeit aller Handlungen nur nach seinem eignen Interesse; die besten Handlungen wären also die, welche dem Interesse aller Menschen entsprächen; solche gibt es aber gar nicht. Wir müssen uns daher beschränken; und wahrhaft gut ist also das, was das Interesse nicht bloß des einzelnen, sondern unserer Nation fördert; die politische Tugend ist die höchste, und das politische Vergehen die höchste Sünde; was dem öffentlichen Wole der Nation nicht nützt, wie die sogenannten religiösen Tugenden, ist keine Tugend und was ihm nicht schadet, ist keine Sünde; Tugenden, die nichts nützen, müssen als Tugenden des Wahns betrachtet und beseitigt werden. Die wahre Moral hat also ihr Gesetz wesentlich in dem bürgerlichen Gesetzbuch und dem bürgerlichen Nutzen; was darüber hinausliegt, ist größtentheils sittlich gleichgiltig; wenn es dem öffentlichen Wole nützlich ist, ist selbst Unmenschlichkeit gerecht. Beweggrund für das sittliche Thun bleibt auch in diesem so eng begrenzten Gebiete die Selbstliebe; der Gedanke, das Gute um des Guten selbst willen zu thun, ist abgeschafft. Meinen Privatnutzen dem öffentlichen zu opfern bin ich nicht verpflichtet, ich muß vielmehr beiderlei Nutzen möglichst zu verbinden suchen. Wenn jemand aus Mitleiden einem Unglücklichen hilft, so ist das auch nur

Eigennutz, denn er will sich des Anblicks des Elends, der ihm unangenehm ist, entledigen. Die Moral ist so lange durchaus unfruchtbar und eitel, als sie nicht bestimmt den Eigennutz, also die sinnliche Lust und die Vermeidung des sinnlichen Schmerzes zum höchsten Princip der Sittlichkeit macht; verboten ist nur, was uns Schmerz macht; mit der Religion hat die Moral gar nichts zu thun. Die Sittlichkeit ist daher auch zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen wesentlich verschieden; es gibt kein Verbrechen, welches nicht unter Umständen, wenn es nützlich wird, auch rechtmäßig würde. Der Lasterhafte folgt freilich auch nur seinem Vorteil, aber er täuscht sich über die Mittel dazu; er ist also seines Irrthums wegen zu bedauern, aber nicht zu verachten. Wenn bei allen Völkern auch solche Handlungen als Tugend gelten, welche keinen Nutzen für dieses Leben haben, so ist dies eben verderblicher Wahn. Da der Eigennutz der Grund aller Tugend ist, so ist es also auch ganz rechtmäßig, wenn der Staat die Bürger durch Lohn und Strafe zum Gehorsam bewegt; er trifft darin grade die einzig richtigen moralischen Beweggründe zum Guten; dies sind die Götter, welche die Tugend schaffen. Alle Staatskunst besteht darin, die Selbstliebe und den Eigennutz der Menschen zu erregen und sie dadurch zur Tugend zu bewegen.

Die geistige Revolution, von gefeierten Namen getragen, machte in Frankreich und in der von ihm schlechtthin abhängigen vornehmen Welt und an den Höfen des übrigen Europas, besonders Deutschlands, reißende Fortschritte und war längst bis zu ihren letzten Ergebnissen gelangt, ehe die politische Revolution auch die untern Klassen ihr Wort in gleichem Sinne mitsprechen ließ. Man nannte damals Esprit als Vorrecht der vornehmen Welt, was man später bei der großen Masse Revolution nannte und was doch nur die einfache Folge des ersteren war. Alles, was bisher Philosophie hieß, mit Ausnahme der epikuräischen, galt als Unsinn; die gedankenloseste Oberflächlichkeit, sobald sie nur das Heilige verspottete, galt als Philosophie; Witz und leichte Einfälle traten an die Stelle ernster Wissenschaft. Das „philosophische“ Jahrhundert sank an Verständnis des wirklichen philosophischen Denkens tiefer als selbst das frühere noch rohe Mittelalter. Je höher der „Geist“ gepriesen wurde, um so größer wurde die geistige Entleerung; man feierte die Vernunft prunkvoller als je, aber in ihrem Tempel saß als Göttin ein feiles Weib. Rousseau und Voltaire galten als die tiefsten Denker aller Jahrhunderte; ihre geistigen Triumphe und Errungenschaften waren unerhört, und Voltaires Ruhm überstieg an Glanz allen schriftstellerischen Ruhm, den je ein Mensch gehabt. Die Geschichte des Geistes hat kein zweites Zeitalter aufzuweisen, in welchem der Unverstand mit solcher Allmacht herrschte.

Jean Jacques Rousseau († 1778) hat zwar kein System der Moral geschrieben, aber auf dem Gebiete der moralischen Ansichten einen Einfluß ausgeübt, wie nie ein Schriftsteller vor und nach ihm, selbst bis in die Gegenwart hinein, nicht weil er grade tiefe Gedanken aussprach, sondern weil er aussprach, was in der Luft des Zeitgeistes lag; ein durch und durch unwahrer Charakter: — unter der Form eines strengen Moralisten aller Sittlichkeit entgegenwirkend, unter der Form ernster Gedanken aller Philosophie und Wissenschaft hohnsprechend, unter der Form des menschenfeindlichen, von der Welt einsiedlerisch sich absondernden Philosophen den Lastern der großen Welt Polster bettend. Darin traf er grade die Gesinnung der Zeit; er machte in den Damm der noch etwas eingeeengten Strömung des Zeitgeistes nur das

Loch, durch welches hindurch sich deren Gewässer über die Niederungen ausbreiteten, um später, zu Morästen geworden, die Pestluft der Revolution auszuhauchen. Von wissenschaftlichen Grundgedanken kann man bei R. nicht reden; dreiste Behauptungen und rednerische Phrasen treten fast überall an die Stelle von wissenschaftlicher Begründung. Locke hatte auf ihn den meisten Einfluß; die sämtliche Erfahrung ist auch ihm der Ausgang aller Ideen. Seine moralischen Ansichten erhalten ihre Beleuchtung durch sein durch und durch unmoralisches Leben. Sein *Contrat social*, 1761, wurde die theoretische Grundlage der französischen Revolution; sein geistig verschrobenes Werk: *Emil*, 1762, hatte einen unermesslichen und verwirrenden Einfluß auf die Erziehung und ist jetzt noch der Katechismus aller unchristlichen Erziehungskunst. Seine Naturreligion, wie er sie nannte, ist ein schaler, gedankenloser Deismus, um die drei Gedanken: Gott, Tugend und Unsterblichkeit in tönenden Redensarten sich bewegend. Die Moral gründet er auf das natürliche Gewissen, welches als ein unmittelbares Gefühl für das Sittliche allen Unterrichts und alle Wissenschaft über Moral entbehrlich macht und den Menschen mit voller Sicherheit leitet. Alle Unsittlichkeit entspringt nur aus der „Civilisation“ und aus der verkehrten Erziehung; die wahre Erziehung besteht im nichterziehen; man lasse das Kind nur in seiner Natürlichkeit gewähren, halte alle störenden Einwirkungen ab, so wird es sich von selbst eben so regelrecht entwickeln wie ein Baum in gutem Boden. In der Natur des Menschen liegt gar nichts böses; alle natürlichen Triebe sind gut; jedes Kind ist von Natur jetzt noch ebenso gut, wie der erste Mensch aus den Händen des Schöpfers hervorging. Die einzig angeborene Leidenschaft ist die Selbstliebe, und diese ist gut. Das Kind darf nur durch eigene Erfahrung, nichts durch Gehorsam lernen; die Wörter „gehören und befehlen“ müssen aus seinem Wörterbuche gestrichen werden, auch die Wörter „Schuldigkeit und Verpflichtung“; das Kind muß durchaus in dem Glauben erhalten werden, es sei sein eigener Herr, und der Erzieher ihm untergeben. Mache das Kind stark, und es wird gut sein; an allen Fehlern ist ganz allein der Erzieher schuld. Die einzig sittliche Lehre für das Kind ist: „thue niemand unrecht“; von Liebe und von Religion ist in der Erziehung keine Rede. Unterricht darf vor dem zwölften Jahre gar nicht statt finden, und auch nachher nur nach dem Belieben des Zögling; mit zwölf Jahren soll er noch nicht fähig sein, seine rechte Hand von der linken zu unterscheiden. Er darf nie etwas aufs Wort glauben oder thun, sondern muß immer nur thun, was er aus eigener Erfahrung für gut gefunden hat. Das Ziel dieser „unthätigen“ Erziehungsmethode, wie Rousseau selbst sie nennt, ist das Ziel des menschlichen Lebens: die Freiheit; die wahre Freiheit aber besteht darin, daß wir nichts anderes wollen, als was wir können; dann werden wir auch nichts anderes thun, als was uns gefällt; und dies ist immer das rechte. Das Wesen aller Sittlichkeit ist also das freiwaltenden der natürlichen Neigungen. Das höchste Sittengesetz ist: „sorge für dein Bestes mit dem möglichst geringen Uebel der andern“. Das Christentum ist der natürliche Feind der wahren Moral und der menschlichen Gesellschaft, denn es leugnet die ungetrübte Reinheit der menschlichen Natur, zieht den Menschen von dem Irdischen ab und predigt nur Knechtschaft und Tyrannei. Das waren süße Worte für die Ohren der großen Menge, und sie verhalten nicht, sondern fanden begeisterte Zustimmung. — Der fast vergötterte Fürst des „philosophischen“ Jahrhunderts aber, Voltaire († 1778), dessen angebliche Philo-

sophie fast nur auf Pöde ruht, hat zwar moralische Phrasen und unmoralische Dichtungen geschrieben, aber in beiden nichts eigentümliches, noch weniger philosophisches gegeben, obgleich er viel von seiner „Metaphysik“ spricht. Die Moral, das wiederholt er in stärksten Versicherungen fort und fort, ist völlig unabhängig von dem religiösen Glauben, ruht auf einem natürlichen angeborenen Triebe und ist daher bei allen Menschen aller Zeiten, sobald sie nur ihre Vernunft gebrauchen, ganz dieselbe. *) Tugend und Laster, sittlich gut und böse, ist immer und überall das, was der Gesellschaft nützlich oder schädlich ist; das Wol der Gesellschaft ist der einzige Maßstab des Guten und des Bösen. Daher können unter verschiedenen Umständen die sittlichen Urteile mit Recht ganz verschieden sein; so ist bei manchen Völkern Ehebruch, unnatürliche Unzucht, Raub zc. erlaubt, weil dies unter ihren bestimmten Verhältnissen der Gesellschaft nicht schädlich ist; Blutschande, selbst die zwischen Vater und Tochter, kann unter Umständen statthast, selbst zur Pflicht werden, wenn z. B. eine Familie eine abgeschiedene Colonie ausmacht; Tüge aus guter Absicht ist rechtmäßig, und ähnliches gilt von fast allem sonst unerlaubten. Göttlich geoffenbarte Sittengesetze gibt es nicht, aber ein gewisses Wohlwollen für andere ist mit der Selbstliebe zugleich dem Menschen angeboren. Auf den Einwurf, bei so unsicherer Grundlage könnte jemand sein eignes Wolsein dadurch suchen, daß er stiehlt, raubt zc., antwortet Voltaire einfach: dann würde er gehängt werden. **) Das alles nennt er Metaphysik.

Was bei Rousseau und Voltaire von einem oberflächlichen religiösen Bewußtsein noch geblieben war, verpflichtete sich völlig bei den Encyclopädisten, besonders bei Diderot († 1784). Dieser suchte vor allem die Moral völlig von der Religion zu sondern; letztere sei für jene eher hinderlich als förderlich. In der Moral selbst schwankt er zwischen naturalistischen Determinismus und einer sehr oberflächlichen Gesellschaftsmoral hin und her. Die epikuräische Auffassung erklärt er für die wahrste. Alle Laster quellen aus der Habsucht, und daher können sie alle durch Aufhebung des Eigentums, durch Gütergemeinschaft beseitigt werden; auf dieses Universalheilmittel der Menschheit thut er sich viel zu gut. — In rohester Gestalt und schamloser Nacktheit erscheint die naturalistische Moral bei dem selbst von Voltaire verachteten de la Mettrie († 1751), ***) den Friedrich II. in schwer begreiflicher Verirrung zu seinem Vorleser und täglichen Gesellschafter (seit 1748) und ihn, den unwissenden, zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannte. Religion und Moral stehen in unvereinbarem Widerspruche mit der Philosophie; sie ruhen nur auf der Politik und dienen zur Zügelung der Massen, die sich noch nicht zur Philosophie zu erheben vermögen, wie man aus gleichem Grunde auch Henker und Todesstrafen eingeführt hat. Die Menschheit kann aber nicht eher glücklich sein, als bis alle Welt dem Atheismus huldigt. Die Religion hat die Natur vergiftet und sie um ihr Recht gebracht. Wo die Wahrheit, d. h. der Atheismus, gilt, da folgt der Mensch keinem andern Gesetze mehr als dem seiner besonderen, natürlichen Neigung, und so allein kann er glücklich sein. Der Mensch ist vom Thiere nicht wesentlich verschieden, auch nicht durch ein ihm eigentümliches sittliches Bewußtsein, steht in mancher Beziehung selbst unter

*) Oeuvres, Paris, 1830 ff.; t. 31, 262; t. 12. 160 ff.; t. 42, 583. 594. —

) t. 37, 336 ff.; t. 38, 40. — *) L'homme machine, 1748, auch in den Oeuvres philos. 1751, ohne Namen; Part de jouir, 1751.

dem Thiere und hat nur den Vorzug, daß er eine größere Menge von Bedürfnissen hat, durch welche eine größere Ausbildung möglich wird. Der Mensch, aus Vermischung verschiedener Thiergattungen entsprungen, aus derselben Materie wie das Thier gebildet, die nur durch einen höheren Gärungsverlauf hindurchgegangen ist, ein bloß materieller Organismus, — denn die Seele ist nur das Gehirn, ein wenig organisirter Noth, — ist eine reine Maschine, welche durch äußere Einwirkungen in Bewegung gesetzt wird, ist also in jeder Willensentschließung notwendig bestimmt und für keine seiner Handlungen verantwortlich. Keine ist Thorheit; denn nicht der einzelne Mensch ist schuld, wenn er eine schlecht gebaute Maschine ist. Wir dürfen also auch die scheinbar lasterhaften nicht verachten oder hart beurtheilen. Da mit dem Tode alles aus ist, so müssen wir die Gegenwart genießen, so sehr wir nur können: den Genuß aufschieben, wenn er sich darbietet, heißt bei einem Gastmahl warten, bis abgesspeist ist; Genuß, und zwar zunächst und vorzugsweise sinnlicher Genuß ist unsere höchste und einzige Bestimmung. — Grade während seines Aufenthaltes in Potsdam schrieb de la Mettrie seine frechste Verherrlichung der wüthtesten, selbst widernatürlichen Lüderlichkeit. Seine Schriften waren in der vornehmen Welt sehr beliebt.

Das Gesammtergebnis der materialistischen Moral ist zusammengefaßt in dem sehr wahrscheinlich von dem Baron Holbach († 1789) unter Mitwirkung Diderots und anderer Encyclopädisten verfaßten Systeme de la nature par Mirabaud (1770), das eigentliche Evangelium des Atheismus, in dürrer, ziemlich geistloser Darstellung die Ergebnisse der ausdrücklich als Quelle angegebenen Philosophie des Locke, Hobbes und Condillac nackt und unumwunden aussprechend. Da der Mensch nur eine materielle Maschine ist, so ist zwischen physischem und sittlichem Leben kein Unterschied; alles Denken und Wollen besteht nur in Veränderungen des Gehirns. Alle Neigungen und Leidenschaften sind rein körperliche Zustände, sind entweder Haß oder Liebe, d. h. „Repulsion oder Attraction;“ das unsinnige Dogma von der Willensfreiheit ist nur erfunden, um das ebenso unsinnige von einer göttlichen Vorsehung zu rechtfertigen. Der Mensch ist nur ein in allen seinen Bewegungen bestimmter Theil der großen Weltmaschine, ein blindes Werkzeug in den Händen der Notwendigkeit; das Zugeständnis der Freiheit auch nur an ein einziges Wesen würde das ganze Weltall in Verwirrung bringen; alles, was geschieht, geschieht also notwendig. Die Religion und ihre Moral ist die größte Menschenfeindin und macht dem Menschen Dual. Das System der Natur allein macht den Menschen wahrhaft glücklich, lehrt ihn die Gegenwart möglichst genießen und gibt ihm in Beziehung auf alles, was nicht Gegenstand des Genusses ist, die zur Glückseligkeit notwendige Gefühllosigkeit. Es bedarf also keiner besondern Moral; ihr Grundsatz müßte lauten: „genieße das Leben, so viel du kannst;“ aber das thut jeder Mensch schon von selbst ohne Belehrung. Die Selbstliebe eine Erscheinungsform des Gesetzes der Schwere, ist höchstes Moralgesez; Hauptbedingung der Glückseligkeit ist körperliche Gesundheit; der wahre Schlüssel des menschlichen Herzens ist die Medicin, und die wirksamsten Moralisten sind die Aerzte; wer den Körper gesund macht, macht den Menschen moralisch. Jeder Mensch folgt von Natur und notwendig seinem besonderen Interesse, welches eben unmittelbar und notwendig aus seiner körperlichen Organisation folgt; Laster und Verbrechen sind nur Folge krankhafter Leiblichkeit, sind nicht Schuld, sondern notwendig. Bereuen kann daher nur der Unweise; jedenfalls ist die

Nur ein Schmerz darüber, daß eine Handlung für uns schlimme Folgen gehabt hat. Da nun die Triebe und Leidenschaften die einzigen Beweggründe der menschlichen Handlungen sind, so können wir auf andere Menschen auch nur dadurch einwirken, daß wir ihre Leidenschaften erregen. Jeder hat nur zu dem Verbindlichkeit, was seinen Vorteil ausmacht. Ein guter Mensch ist also derjenige, welcher seine Leidenschaft so befriedigt, daß die andern Menschen zu dieser Befriedigung in der Weise beitragen müssen, daß auch sie ihre eigenen Leidenschaften und Interessen dabei befriedigen. Der Atheist ist also notwendig ein guter Mensch, während die Religion die Menschen schlecht macht, indem sie ihnen die Leidenschaften verbittert. Daß der Selbstmord für den Lebensmüden als rechtmäßig gilt, versteht sich von selbst. — Diese gottlose Weltanschauung senkte sich in beschleunigter Entwicklung immer tiefer ins Volk hinab; und die zehn Jahre der Revolution sind die praktische Erscheinung dieser Moral als gesellschaftlicher Macht. (78)

Bezeichnend für den Unterschied des Volksgeistes ist es, daß im deutschen Volke die naturalistische Strömung nicht in ihrer Nacktheit sich geltend machen konnte, sondern nur in Vermischung mit höheren, mit christlich-sittlichen Elementen in der rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Der eigentliche offene Unglaube und die materialistische Moral sprachen in Deutschland fast nur französisch, und die Hofatheisten waren zu verachtet, als daß sie im Volke großen Anklang hätten finden können. Der von oben ausgehenden sittenzerstörenden Revolution trat in dem vaterländischen Volksgeist eine mächtige Gegenwirkung entgegen. Selbst wo eine dem Volksgeist entsprechende Dichtung dem christlichen Bewußtsein sich entfremdete, blieb sie bei dem Gegensatz der geistigen und naturalistischen Weltanschauung stehen, jene doch für das höhere erkennend; „genieße, wer nicht glauben kann; wer glauben kann, entbehre.“ — Einflußreicher als die materialistische Moral wurde in Deutschland die flach deistische, aber ohne irgendwie bedeutende geistige Erscheinungen. Auf der Grundlage der unverdorbenen Reinheit der menschlichen Natur entwickelte sich eine platte Nützlichkeit-moral ohne allen tieferen Gehalt, und man erklärte dies für das eigentliche Wesen des Christentums. Basedows marktchreierisch versuchte Weltreform durch eine neue auf Rousseau gegründete Erziehung machte sich bald allzu lächerlich, um nachhaltend großes zu wirken. Steinbarts (Prof. der Theol. in Frankf. a. D. † 1809) äußerst leichtes, aber vielgepriesenes „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums“ (1778. 80. 86. 94.), stellte als Hauptinhalt der christlichen Religion und Moral die Beantwortung der Frage hin: „was habe ich zu erkennen und zu thun, um meines Daseins möglichst froh zu werden und die größte mir mögliche Summe von Freuden zu genießen?“ Glückseligkeit ist der Zweck des ganzen menschlichen Lebens und besteht „in dem Gemüthszustande einer fortdauernden Zufriedenheit und des öfteren vergnügtseins“. Jeder Mensch ist von Natur vollständig gut und rein, obgleich er noch nicht als Geist, sondern als Thier beginnt und sich nur stufenweise vom Thier zum Menschen emporhebt. Die Selbstliebe ist der Grund aller Sittlichkeit, und diese der unfehlbare Weg zu jenem „vergnügtsein“; von Verleugnung der Selbstliebe kann in der christlichen Weisheitslehre nicht die Rede sein; die christliche Tugend ist also „nichts anderes als die Fertigkeit, seines Daseins in allen Lagen möglichst froh zu werden“; das höchste vergnügtsein ist allerdings erst in dem Leben nach dem Tode, wo wir die Folgen unserer wohlthätigen verdienstvollen Handlungen erst recht übersehen können; die Aus-

sichten in jenes Leben ermuntern aber zur besseren Benützung des gegenwärtigen, und der vollste Genuß dieses Lebens vergrößert unsere Empfänglichkeit zu höheren Graden der Glückseligkeit in der künftigen Welt.“ Dies ist die reine Lehre Jesu, die leider 18 Jahrh. hindurch gänzlich verkannt worden ist. — Steinbart wurde von der preussischen Regierung aufs höchste begünstigt und in dem Plane unterstützt, eine „allgemeine Normalschule zu begründen, auf welcher Schulmänner zur wahren Aufklärung der Nationen ausgebildet werden könnten.“ (79).

Erst das wiedererwachen des Spinozistischen Pantheismus im 19. Jahrhundert entwickelte in Deutschland eine wissenschaftlich zwar bei weitem höher als jene französische Freigeisterei stehende, aber in ihren späteren unwissenschaftlichen Ausläufern mit ihr zu gleichen Ergebnissen kommende Moral; und wenn in neuester Zeit der mehr auf naturwissenschaftlichem als philosophischem Boden wiedererwachte Materialismus auch die Sittenlehre des „Systems der Natur“ wieder hervorbringt, so ist das freilich kein Fortschritt der Geistesentwicklung, wol aber ein Fortschritt der auf der Zerlotterung des religiösen und philosophischen Geistes der Neuzeit ruhenden Fäulnis.

§. 42.

Die theologische Sittenlehre der evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts machte von der deutschen Philosophie vor Kant eine ziemlich mäßige Anwendung, und ließ, nicht ohne Einfluß des Pietismus, den Gegensatz beider evangelischen Kirchen in diesem Gebiete mehr zurücktreten. Buddeus gab das erste wissenschaftliche System der Sittenlehre, deren philosophische Elemente mehr auswäsender Art sind. Stapfer, Baumgarten und andere übertrugen die Wolffsche Philosophie in pedantischer Gründlichkeit auf die christliche Moral, während Mosheim sie mehr auf rein biblischem Grunde und auf dem der praktischen Lebenserfahrung erbaute. Gegen Ende des Jahrhunderts machte sich bereits die rationalistische Verflachung bemerklich.

Franz Buddeus (+ 1729) in Jena einer der gelehrtesten und besonnensten Theologen des 18. Jahrhunderts, von umfassender philosophischer Bildung, der auch eine gedankenreiche, von christlichem Geiste getragene, praktische Philosophie geschrieben (*Elementa philosophiae practicae*, 1697 und oft), bahnte mit seinen *Institut. theologiae moralis* (1712. 23. Q.; deutsch als „*Einl. in die Moralthcol.*“, 1719), den Weg zu einer gediegenen systematischen Behandlung der theologischen Moral. Der reiche, sorgfältig, bisweilen etwas weitläufig behandelte Stoff ruht auf besonnener Schriftauslegung und guter Beobachtung des menschlichen Lebens. Von Speners Einfluß berührt, vereinigt B. praktischen Sinn mit wissenschaftlichem Geist. Er beginnt sofort mit dem Gedanken der Verderbnis der menschlichen Natur und mit dem der göttlichen Gnade, gibt also nicht eine allgemeine, sondern nur eine speciell christliche Moral für den wiedergeborenen Menschen. Grundgedanke der Sittlichkeit ist: der Mensch muß alles thun, was zur bleibenden Vereinigung mit Gott und zur Wiederherstellung seines Ebenbildes gehört, und muß das entgegengesetzte unterlassen. Das Ganze gliedert sich in die Moralthologie im engern Sinne, die von dem Wesen der Wiedergeburt und

der Heiligung in deren Gesamtentwicklung handelt, in die jurisprudentia divina, die von den göttlichen Gesetzen und den darauf ruhenden Pflichten handelt, und in die christliche Klugheitslehre, welche die praktische Durchführung des Sittlichen im einzelnen, besonders bei den Geistlichen darlegt. Für die weitere Entwicklung der evangelischen Sittenlehre ist besonders die tief eingehende Darstellung des ersten Theils wichtig; B. findet in der christlichen Sittlichkeit nicht bloß die Befundung, sondern auch die Fortentwicklung des geistlichen Lebens des Wiedergeborenen. Als Haupttugenden nimt er an: die Frömmigkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit. Buddens wurde viel von andern benützt, auch von J. J. Rambach, 1739, und J. G. Walch, 1747.

Der reformirte Joh. Fr. Stapfer († 1775) in Bern machte von der Wolffschen Philosophie in seiner mehr breiten als wissenschaftlich bedeutenden Sittenlehre (1757 ff. 6 B.) einen sehr mäßigen Gebrauch. Der frühere calvinisch-strenge Geist ist hier bereits sehr abgeschwächt. Siegm. Jakob Baumgarten (in Halle, Bruder des S. 190 erwähnten Philosophen, † 1757) befolgt in seiner weitläufigen „Theologischen Moral“ (1767, Q.), die auch in seinen übrigen zahlreichen Schriften angewandte peinlich genaue, nach Wolff gebildete Manier, die schlechterdings nichts ungesagt läßt, was sich auch jeder Leser von selbst sagen könnte; und diese pedantische Weiterschweifigkeit verbunkelt ein wenig die sonst anerkennende Gründlichkeit. — Außerdem wurde die Wolffsche Philosophie auf die theologische Moral angewandt von Canz (S. 189), Bertling (1753) und Reusch (1760); unabhängiger ist J. E. Schubert (1759. 60. 62.) — Der nicht nach Verdienst gewürdigte P. Haussen (in Schleswig-Holstein) gab in seiner von philosophischem Geist zeugenden, aber gegen Wolffs Einseitigkeiten sich ausprechenden „Christlichen Sittenlehre“ (1739. 49; 3 B. Q.) eine sehr klare und besonnene Darstellung der evangelischen Lehre; er entwickelt in dem ersten allgemeinen Theile die dreifache Gestaltung des sittlichen Lebens im Stande der Unschuld oder Vollkommenheit, im Stande der Sünde und in dem der Erneuerung. — Th. Crüger (in Chemnitz) führt in seinem Apparatus theol. moral. Christi et renatorum (1747, Q.) den Gedanken des sittlichen Vorbildes Christi, also einer ethischen Christologie und ihrer Anwendung auf das Leben der Christen mit großer Gründlichkeit und ungemeiner Gelehrsamkeit durch, obgleich in etwas steifer, peinlich genau gegliederter, scholastischer Form.

Mosheims umfangreiche „Sittenlehre der heiligen Schrift“ *) ist zwar in ihrer bisweilen an erbauliche Rede streifenden Weitläufigkeit oft unnütz ausgedehnt, unterscheidet sich aber von den Werken der Wolffschen Schule und von den früheren durch eine schöne, lebendige und vollstimmliche Darstellung, die alle steife scholastische Form abgestreift hat, zeigt eine scharfe Beobachtung des Lebens, unbefangene und gründliche Schriftforschung, schlichten, milden, evangelischen Geist und eine reichhaltige, umsichtige Einzelausführung; aber die wissenschaftliche Begründung und Entwicklung ist manchmal schwach, und das philosophische Element tritt bei aller Hervorhebung der Vernunftmäßigkeit der christlichen Sittlichkeit fast ganz zurück; die kirchlich gestalteten Gegensätze der Auffassung treten wenig hervor. Das Ganze ist getheilt in die Betrachtung der

*) 1735–70, vom 6. B. fortges. von Miller, 1762; 9 B. Q.; von dem ersten B. die 5. Aufl. 1773. Miller schrieb auch noch eine besondere „Einleitung in die theol. Moral“, 1772, u. ein kürzeres Lehrbuch, 1773. 83.

inneren Heiligkeit der Seele und in die der äußeren Heiligkeit des Wandels. Die Müllersche Fortsetzung hat zwar mehr gelehrtes Beiwerk, ist aber weniger gereift und auch in der Form weniger ansprechend. — Der als philosophischer Ethiker schon genannte Crusius (S. 190) schrieb auch eine von philosophischem Geist getragene und zugleich eine tief christliche Erkenntnis bekundende, werthvolle „Moraltheologie“ (1772, 2 B.). — Töllner, 1762, mehr über die Behandlung der Moral, als über sie selbst; schon sehr verflacht; Reuß, 1767, unvollendet; G. Vef, 1777 und später, nicht bedeutend; R. Ch. Tittmann, 1783. 94, will rein biblisch sein, ist aber ohne Tiefe; Morus, 1794, 3 B., aus den Vorlesungen mangelhaft herausgegeben, zum theil auf Crusius ruhend, oft abgesehen. Der Engländer Thomas Stachouse, christliche Sittenlehre 1772 ff. 3 B., herausgegeben (und größtentheils bearbeitet) von F. E. Rambach, einfach biblisch, mehr nur das allgemeine betrachtend. Der reformirte Endemann in Marburg schließt die Reihe der reformirten Moralisten überhaupt ab (1780), und selbst er trägt den eigentlich reformirten Charakter nur noch in sehr blassen Zügen. (80)

§. 43.

Durch Kant streifte die philosophische Moral den naturalistischen oder subjectivistischen Charakter ab; die sittliche Idee errang auf dem Boden der Willensfreiheit eine objective Bedeutung, wurde Zweck an sich, nicht bloß Mittel zum Zweck der individuellen Glückseligkeit. Unabhängig von der theoretischen Vernunft und von dem Gottesbewußtsein wurde die sittliche Idee die Voraussetzung und Grundlage aller Speculation über das Ueberfinnliche und also auch der Vernunftreligion. Die Allgemeingiltigkeit des sittlichen Gesetzes wurde zum formalen, und dem Anspruch nach auch zum materialen Princip der Moral. Aber der einseitige Verstandescharakter dieser Moral ließ wesentliche Seiten des Sittlichen ohne Verständnis, und der bloß formale Charakter des Sittengesetzes gestattete keine folgerichtige Ausführung im einzelnen. — Die Anwendung der Kantischen Grundgedanken auf die theologische Sittenlehre war von zweideutigem Wert, erhob sie zwar über die Nützlichkeitmoral der Aufklärungsrichtung, aber beraubte sie in ihrer Loslösung von der Religion zum theil ihres christlichen Charakters.

Die bisherige philosophische Moral war nach zwei Seiten hin abgeirrt. Die beiden gleich wahren und notwendigen Gedanken, daß die sittliche Idee eine allgemeingiltige Bedeutung habe, in ihrer verpflichtenden Macht nicht von dem zufälligen Belieben des einzelnen Subjektes abhängen könne, und andererseits, daß dieselbe doch auch die Vollkommenheit des Menschen, also auch seine Glückseligkeit zum Zweck habe, waren einseitig jeder für sich verfolgt worden. Der naturalistische Pantheismus ließ die objective Bedeutung des Sittlichen allein gelten, hob die Willensfreiheit schlechthin auf, ließ das sittliche Gesetz als eine jedes einzelne unabänderlich bestimmende Notwendigkeit walten; und wenn dieses unfreie Bestimmtsein bei den Vertretern des materialistischen Atheismus praktisch in ein völliges Losbinden der Leidenschaften umschlug, so war in

der Folgerichtigkeit des Grundgedankens einiges Recht dazu. Die entgegengesetzte Richtung ging von dem Subjecte aus, betonte dessen freien Willen und blickte daher weniger auf den Grund als auf den Zweck des sittlichen Thuns; der Mensch sollte durch nichts bestimmt sein, als was ihn schlechthin frei läßt, was seinen eigenen besonderen Vorteil selbst ausmacht, also durch den Gedanken der individuellen Glückseligkeit. Hob die erste Richtung die Sittlichkeit dadurch auf, daß sie das sittliche Subject vernichtete, es zu einem unfreien Gliede der großen Weltmaschine herabsetzte, so gefährdete die andere Richtung die Sittlichkeit nicht weniger in ihrem innersten Wesen, indem sie keine Unterwerfung des Subjectes unter eine an sich geltende Idee forderte, sondern das geltendmachen gerade der besonderen Einzelheit betonte, so daß in den letzten Ausläufern beide einander entgegengesetzte Richtungen in der Verbindung des Einzelwesens in seiner unregelmäßigen Natürlichkeit sich begegneten. — Die christliche Sittenlehre konnte, wenn sie nicht durch die Philosophie sich verirren ließ, auf diese Abwege gar nicht gerathen. Daß die sittliche Idee an sich gelte, unbedingte, allgemein verpflichtende Bedeutung habe, stand ihr von vornherein fest, da sie diese Idee als den heiligen Willen Gottes erfaßt. Wer zuerst nach sich, dann erst nach dem göttlichen Willen fragt, der hat das sittliche Verhältnis schon umgekehrt. Andererseits ist es der christlichen Sittenlehre auch nicht im mindesten zweifelhaft, daß dieser Wille Gottes die Vollkommenheit des Menschen, also auch seine vollkommene Glückseligkeit zum Zweck habe, daß der Mensch, Gottes Willen erfüllend, auch wirklich selig werde und seine Freiheit nicht verliere, sondern zur Wahrheit bringe. — Es war gegen Ende des 18. Jahrh. hohe Zeit, der Zerlotterung der philosophischen Moral ein Ende zu machen; beide einander gegenüberstehende Richtungen waren zu ihren äußersten, die Sittlichkeit aufhebenden Folgerungen und Ausartungen gekommen. Der überlichen Genußsucht und gewissenlosen Selbstsucht der materialistischen Richtung wußte die „eudämonistische“ Richtung nichts anderes entgegenzusetzen, als eine mit jener im Grunde zusammenstreichende fade Nützlichkeitsmoral, die sich von jener nur durch einen gewissen äußerlichen Anstand, aber nicht durch Gedankentiefe und sittliche Würde unterschied. Es war ein mächtiger Fortschritt der philosophischen Geistesentwicklung, daß Kant mit gewaltiger Hand jene beiden Moralgebäude in Trümmer warf und ein neues, fester begründetes errichtete, weniggleich seine bald für ihn hochbegeisterte Zeit und er selbst über die Vollendung und Dauerhaftigkeit desselben sich sehr täuschten.

Sein erstes, nicht gering anzuschlagendes Verdienst besteht darin, daß er, zunächst an Humes Skepticismus sich anschließend, die Zuversicht des bisherigen philosophirens, des speculirenden wie des empirischen, mit einem Schlage vernichtete, und sowohl dem Empirismus wie der reinen, theoretischen Vernunft, so weit sie bis dahin entwickelt war, alles Recht absprach, über das Uebersinnliche, Idee, irgend etwas als philosophische Erkenntnis festsetzen zu wollen. Hatte Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) der speculirenden Vernunft im Gebiete der theoretischen Erkenntnis eigentlich nur das formale Denken, die Logik, zugeschrieben, so gewann er eine Erkenntnis der Wirklichkeit auf dem Gebiete der praktischen Vernunft, also auf dem der Sittlichkeit. *) Die

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, 97. Kritik der praktischen Vernunft, 1788, das Hauptwerk der kantischen Moralphilosophie; Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797, 98; Metaph. Anf. der Tugendlehre, 1797; beide letztere Schriften zusammen als Metaphysik der Sitten.

Vernunft ist nicht bloß eine erkennende, sondern auch eine wollende; es gibt daher nicht bloß ein vernünftiges erkennen dessen, was ist, (theoretische oder reine Vernunft), sondern auch dessen, was durch das vernünftige wollen sein soll, (praktische Vernunft); jene sucht für jede gegebene Wirklichkeit den vernünftigen Anfang, den Grund, die praktische das vernünftige Ziel, den Zweck. Dieser Zweck kann als vernünftiger nicht zufällig, willkürlich oder zweifelhaft sein, sondern muß ein unbedingter, schlechthin geltender sein. Hier verhält sich die Vernunft ganz anders als auf dem Gebiete des reinen, theoretischen Erkennens; die praktische Vernunft richtet sich auf etwas, was noch nicht wirklich ist, aber durch die Vernunft wirklich werden soll, was also von der Vernunft abhängt; hier ist daher die Vernunft, im Gegensatz zu dem andern Gebiet, in ihrem Eigentum, wo sie ihr Object selbstthätig schafft, ist frei und berechtigt. Der Mensch als Geist kann sich jeden beliebigen Zweck seines Handelns setzen, aber als vernünftiger Geist soll er sich nur einen vernünftigen, also schlechthin geltenden Zweck setzen. Da er hier in einem durch ihn selbst bestimmten Gebiete sich bewegt, so ist er nur von sich selbst abhängig; im Wollen und Handeln ist der Mensch frei. — Ein vernünftiger Zweck ist ein solcher, der von jedem vernünftigen Menschen als sein Zweck anerkannt werden muß; denn die Vernunft ist nicht eine bloß individuelle, sondern bei allen Menschen dieselbe; die Vernünftigkeit des Zweckes ruht also in seiner Allgemeingültigkeit. Höchstes Princip alles vernünftigen, sittlichen Handelns ist also das Gesetz: „handle so, daß die Maxime deines Handelns geeignet sei, ein allgemeines Gesetz für alle Menschen zu werden.“ (Maxime ist der subjective Grundsatz des sittlichen Handelns, im Unterschiede von dem objectiv gültigen Gesetz). Die Verbindlichkeit zu einem solchen Handeln liegt schlechterdings in meiner Vernünftigkeit, ist also ganz unbedingte; wenn ich anders handelte, wäre ich nicht vernünftig; jenes Vernunftgesetz ist also der „kategorische Imperativ“. Ich habe dabei nicht nach meiner Glückseligkeit zu fragen, sondern nur nach dem, was vernünftig ist; ich soll vernünftig sein; dazu bedarf ich keines andern Beweggrundes als mein vernünftiges Wesen selbst. Meine Glückseligkeit zum Zweck des sittlichen Handelns zu machen, der Eudämonismus, ist unvernünftig und unsittlich, denn bei der Zufälligkeit der äußerlichen Glücksumstände und der Verschiedenheit der Ansprüche an Glückseligkeit würde das Sittliche abhängig werden von dem Zufall und der Willkür. Die sittliche Vernunft ist nur dann wahrhaft frei, wenn sie schlechthin in sich selbst das Gesetz und den Beweggrund des Handelns hat und sich von keinem anderen nicht in ihr selbst gegebenen Bedingungen abhängig macht. „Autonomie“ macht das Wesen der Vernunft und die Würde der menschlichen Natur aus. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelt eines dazwischentretenden Gefühls von Lust oder Unlust. Glückselig zu sein ist zwar das rechtmäßige und natürlich-notwendige Streben jedes vernünftigen Wesens, aber dieser Bestimmungsgrund zum Handeln kann doch nur empirisch erkannt werden, während das sittliche Gesetz notwendig objective, unbedingte Gültigkeit haben muß. Was gut oder böse sei, kann nicht durch etwas außer der Vernunft Liegendes, sondern nur durch die Vernunft selbst erkannt werden; Lust- und Unlustgefühle aber gehören nicht der Vernunft, sondern dem niedrigeren Geistesgebiete an.

Die Sittlichkeit, auf nichts anderem als der kategorischen Forderung der Vernunft ruhend, hat die Glückseligkeit zwar nicht zum Bestimmungsgrunde, wol aber erwirbt sie ein Recht auf sie; die Tugend ist die subjective Tauglichkeit

und Würdigkeit zur Glückseligkeit, d. h. dem Zustande eines vernünftigen Wesens, dem es in seinem ganzen Dasein nach Wunsch und Willen geht, wo also auch die äußerlichen Verhältnisse, auch die der Natur mit der geistigen und sittlichen Wirklichkeit des Menschen übereinstimmen. Weder die Tugend für sich, noch die Glückseligkeit für sich, sondern die mit der Tugend vereinigte Glückseligkeit macht den wahren, vollkommenen Lebenszustand des Menschen, sein höchstes Gut aus. Das Sittengesetz an sich ist der allein wahre Bestimmungsgrund des Willens, die Idee des höchsten Gutes aber ist Object der Vernunft. Die Glückseligkeit hängt nicht allein von unserem vernünftigen Willen ab, sondern auch von äußerlichen Bedingungen, die nicht in unserer Macht liegen. Glückseligkeit und Tugend sind also nicht einerlei, wie die griechischen Ethiker behaupteten, sondern haben zunächst mit einander gar nichts zu thun; der tugendhafte kann möglicherweise sehr unglücklich sein, soweit sein Zustand nicht von ihm selbst abhängig ist, und auch daraus geht wieder hervor, daß das Streben nach der Tugend und das nach der Glückseligkeit nicht zusammenfallen, und daß das Streben nach Glückseligkeit an sich weder sittlich ist, noch zur Sittlichkeit führt. In diesem Unterschiede liegt die Dialektik der praktischen Vernunft; die Glückseligkeit ist nicht schon in der Tugend selbst mit inbegriffen, ist mit ihr nicht in analytischer, sondern in synthetischer Verbindung; und wir stehen daher vor der wichtigen Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? d. h. wie können die beiden von einander wesentlich verschiedenen Elemente desselben in vollkommenen Einklang gebracht werden? — Das höchste Gut ist eine Forderung der praktischen Vernunft; die Forderung der Glückseligkeit für den tugendhaften ist ebenso vernünftig, wie die der Tugend selbst; ihre Verwirklichung ruht aber nicht wie die der Tugend in unserer freien Macht, ist vielmehr eine moralisch notwendige Anforderung an die sittliche Weltordnung, ein „Postulat der praktischen Vernunft“. Die Forderung einer vollkommenen Sittlichkeit, die in dem zeitlichen, sinnlich beschränkten Leben nicht ganz zu erreichen ist, und der ihr entsprechenden Glückseligkeit, also die Forderung des höchsten Gutes, findet ihre Erfüllung nur bei Voraussetzung einer Unsterblichkeit der vernünftigen Persönlichkeit und der Weltregierung eines allweisen, gerechten und allmächtigen Gottes. Diese Postulate haben kraft des sittlichen Wesens des Menschen volle moralische Gewissheit, weil nur bei ihrer Voraussetzung das sittlich-vernünftige Leben zu seinem Ziele gelangen kann. So führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes als des Objectes und des Endzweckes der praktischen Vernunft zur Religion, d. h. zur Erfassung aller Pflichten als göttlicher Gebote, — nicht etwa als willkürlicher Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher und moralisch notwendiger Gesetze jedes freien vernünftigen Willens für sich selbst, die aber als Gebote Gottes angesehen werden müssen, weil wir nur durch einen sittlichen unendlichen Willen, zu dem höchsten Gute gelangen können. Dadurch wird das sittliche Streben nicht etwa eigennützig, der Gedanke der Glückseligkeit nicht etwa zum Beweggrund desselben, sondern letzterer ist und bleibt schlechterdings nur das sittliche Gesetz, aber durch das religiöse Bewußtsein erlangt meine Vernunft Sicherheit und Zuversicht für ihr sittliches wollen. Die Moral wird nie Glückseligkeitslehre, wird nie zu einer Anweisung, glücklich zu werden, sondern nur zur Lehre, wie wir uns der Glückseligkeit würdig machen. Die sittliche Idee ruht also nicht auf der Religion, sondern umgekehrt die Religion ruht auf der an und für sich gewissen und notwendigen sittlichen Idee, folgt mit moralischer Notwendigkeit

aus dieser. Der Mensch ist nicht darum sittlich, weil er fromm ist, sondern er ist fromm, weil er sittlich ist. Die Moral, insofern sie auf dem Begriffe eines freien und vernünftigen Geschöpfes ruht, bedarf nicht an sich der Religion, weil sie keinen Zweck oder Beweggrund außer sich hat, aber sie führt notwendig zur Religion und erweitert sich so zur Idee eines allmächtigen moralischen Gesetzgebers und Weltenlenkers. — Eine specielle Durchführung der philosophischen Moral hat Kant eigentlich nicht gegeben; nur wenig davon in der ziemlich unbedeutenden, die Spuren der Alterschwäche bereits an sich tragenden „Tugendlehre“. Er begnügt sich meist mit der allgemeinen Grundlegung, während doch gerade die Hauptfrage die bleibt, inwieweit sich die allgemeinen Gedanken auch im einzelnen durchführen lassen. Pflichten gegen Gott gehören nach K. nicht in die eigentliche Ethik, sondern in die Religionslehre (Met. d. Sitten, 1838, S. 355 ff.).

Unzweifelhaft liegt in der Kantischen Sittenlehre ein entschiedener Fortschritt über die vorhergehende philosophische Moral, besonders über die empirische und naturalistische. Er erhob sie aus der niedrigen Region einer selbstsüchtigen oder äußerlichen Nützlichkeitsmoral zur Würde der Wissenschaft einer rein vernünftigen, über die bloße Wirklichkeit hinausreichenden Idee, wies alle niedrigen, selbstsüchtigen Beweggründe zum Sittlichen zurück und bestand auf der unbedingten Gültigkeit und Verpflichtung des sittlichen Gesetzes. Liegt hierin entschieden eine Annäherung an die christliche Auffassung des Sittlichen, so ist doch auch der große Unterschied von derselben und die innere Schwäche des Systems unverkennbar. Die bei Kants Theorie der Vernunfterkentnis notwendige Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion macht es unmöglich, für das Moralprincip einen wirklichen Inhalt zu gewinnen; sein mit so hohen Ansprüchen auftretendes, vielbewundertes Sittengesetz ist völlig nichtsagend und führt ohne die willkürliche Eintragung keinen Schritt weiter, und es ist sicherlich nicht ohne guten Grund, daß Kant keine besondere Sittenlehre ausgeführt hat. Jene Formel spricht eigentlich gar nicht das Sittengesetz selbst aus, sondern nur die Allgemeingültigkeit des erst noch aufzustellenden Gesetzes, sagt nichts anderes als: „handle nach vernünftigem, also allgemeingültigem Gesetz;“ fragt man aber, was dies denn nun für ein Gesetz sei, so bleiben wir ganz ohne Antwort. Die Anwendung dieses formalen Principes wird in jedem bestimmten Falle zu einem Experiment, zu der Untersuchung der Frage: kann ich wollen, daß alle Menschen nach derselben Maxime handeln wie ich? Es ist aber gar nicht abzusehen, woher und wonach die Antwort erfolgen soll, da das Sittengesetz einen wirklichen Inhalt gar nicht hat; man könnte doch höchstens die Untersuchung darauf richten, was der Erfolg sein würde, wenn alle Menschen so handelten, wie ich; das wäre aber, als ein beurteilen der Sittlichkeit nach dem Erfolge, im Widerspruch mit den sonstigen sittlichen Auffassungen Kants und wäre die schlechteste aller Empirie, da nicht einmal der wirkliche, sondern nur der mögliche oder wahrscheintliche Erfolg in betracht käme. Sollte aber Jemand bei einer an sich unsittlichen Handlungsweise zu der jedenfalls möglichen Ansicht kommen, daß dieselbe geeignet sei, allgemeingültig zu werden, so wäre ein solcher von seinem Standpunkte aus ganz unangreifbar und unverbesserlich, und ein Irrtum in der verstandesmäßigen Berechnung würde die ganze Sittlichkeit eines Menschen gefährden. Helvetius und de la Mettrie behaupteten ja ganz unbedenklich, daß ihre Maxime geeignet sei, allgemeingültiges Gesetz zu sein; was könnte denn K. ihnen entgegensetzen, da sie sein formales

Princip anerkennen? Das von ihm selbst ausdrücklich für rein formal erklärte Moralgesetz ist übrigens auch in formaler Beziehung unrichtig. Da die Maxime nach K. die subjective Regel ist, die meinem Handeln zugrundeliegt, so ist sie eben darum an sich völlig ungeeignet, zum allgemeinen Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden; die Maxime ist das subjectiv bedingte und gestaltete Gesetz und hat in dieser ihrer subjectiven Gestaltung eben nur für dieses bestimmte Subject Geltung. Die sittliche Maxime eines Erziehers und Leiters ist nicht geeignet, auch die Maxime des zu Erziehenden und geleiteten zu sein, die eines Kriegers kann nicht die eines Geistlichen sein. Wol aber muß das Gesetz, welches meiner Maxime zugrundeliegt, allgemeingiltig sein; ich kann aber nicht das Gesetz aus der Maxime, sondern nur die Maxime aus dem Gesetz herleiten. K. gibt nicht den Inhalt des Gesetzes an, sondern nur den Weg, auf dem man zu demselben gelangen kann; dieser aber ist, im Widerspruch mit dem ganzen System, nicht bloß ein rein empirischer oder besser experimentirender, sondern ein ganz falscher. Grade indem K. alles bloß individuelle als bestimmend zurückweisen will, erhebt er es thatsächlich zu dem allein bestimmenden.

Kant sucht daher wirklich aus jenem formalen Princip weiterzugelangen, und folgert aus ihm als zweite Formel den Satz: „handle so, daß du die vernünftige Natur, die Menschheit überhaupt, sowol in deiner Person als auch in der Person jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel betrachtest und brauchest;“ nämlich weil die vernünftige Natur Persönlichkeit, die Persönlichkeit aber Selbstzweck ist. Er aber erklärt selbst diese Formel für bloß formal. Darin liegt jedoch eben auch der Mangel, denn aus bloß formalen Principien läßt sich ebensowenig ein wirklicher Inhalt gewinnen, wie aus einer algebräischen Rechnung ein Werthbesitz. Wenn das Princip nur der leere Raum ist, welcher erst anderswoher erfüllt werden soll, nicht die Quelle, die sich selbst zum Fluß entfaltet, so kommt man damit nicht von der Stelle. Daher kann jene Formel ebenso gut sittlich wie unsittlich angewandt werden; es kommt darauf an, welches der Zweck ist, als welchen ich die Person betrachte; es könnte auch ein Zweck satanischer Bosheit sein. Dieses zweite Princip ist in seiner willkürlich bestimmten und nur einen beschränkten Theil der Sittlichkeit umfassenden Gestalt noch viel ungeeigneter als das erste, aus welchem es gar nicht einmal hergeleitet werden kann.

Ein anderer tiefgreifender Mangel der Kantischen Moral ist der, daß die Sittlichkeit als einseitige Verstandesfache erscheint, das Gemüth vollkommen zurücktritt und auch ganz unverständlich bleibt. Diese Einseitigkeit folgt allerdings aus dem Ablösen des Sittlichen von der Religion. Es ist wol schön, und jedenfalls sehr leicht gesagt, daß das Gute um seiner selbst willen gethan werden müsse, daß das Gesetz der Vernunft an sich der unmittelbare Beweggrund zum sittlichen Handeln sein müsse, aber da K. anderwärts entschieden die Möglichkeit zugibt, daß der Mensch auch gegen seine bessere Erkenntnis, also gewissenlos handeln könne, so beweist diese unlegbare Thatsache, daß die Vernunfterkennung an sich noch nicht der zureichende Beweggrund zum sittlichen Handeln ist. Der Gedanke der Liebe fehlt; gegen seine Erkenntnis kann der Mensch wol handeln, aber nicht gegen seine Liebe. Nur in der Liebe zum Guten ist der zureichende Beweggrund zum sittlichen Handeln gegeben; aber in dieser von Gott abgelösten Verstandesmoral hat die Liebe keinen Grund und keinen Raum. Des lebendigen Gottes Liebe kann Liebe entzünden, ein abstracter Gedanke nicht. K. fordert

nur unbedingten Gehorsam, nicht aber Liebe; er erklärt ausdrücklich, das Gesetz müsse oft auch gegen unsere Neigung, ja mit entschiedener Unlust erfüllt werden; dies gibt aber nur eine äußerliche Pflichterfüllung. Seine Moral ist nur für Wesen möglich, die in sich noch keinerlei Sünde und keinen Keim der Sünde haben; in dem Augenblicke aber, wo auch nur die Möglichkeit einer schon vorhandenen Sündhaftigkeit anerkannt wird, verliert diese Moral allen Boden, denn die Sicherheit ebenso wie die Kraft des Vernunftgesetzes, um Beweggrund zu sein, wird dadurch gebrochen. Nun erkennt aber K. in seinem merkwürdigen Werke: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1792. 94.), welches, mit Ausnahme des hier zu erwähnenden Punktes, der Katechismus des Nationalismus geworden ist, die Einwohnung eines bösen Principis im Menschen neben dem guten an, ein „radicales Böse in der menschlichen Natur“, welches vor allem Gebrauche der Freiheit schon vorhanden sei, einen allen Menschen ohne Ausnahme eignenden Hang zum Bösen, als subjectiven Bestimmungsgrund, der jeder That vorhergeht, ein *peccatum originarium*, welches er mit so grellen Farben schildert, daß selbst die schroffsten Darstellungen der orthodoxen Erbsündenlehre dem natürlichen Menschen noch besseres zuschreiben; dadurch untergräbt er aber sein ganzes Moralsystem, denn nun wird es ganz unbegreiflich, wie die bloße Erkenntnis des Moralgesetzes, selbst wenn eine solche unter diesen Umständen überhaupt sicher und ungetrübt sein könnte, der Beweggrund zu williger Erfüllung desselben sein könne, da die Liebe des Menschen gerade auf das Böse gerichtet ist. Es mag sein, daß in den Widersprüchen eines Systems oft grade die tiefere Ahnung der Wahrheit enthalten ist, aber das System selbst wird dadurch doch gebrochen und zu einem unwahren. Ueberhaupt ist der seine ganze Weltanschauung durchziehende Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit in keiner Weise begreiflich gemacht und irgendwie vermittelt; er tritt einfach als Thatsache in ganzer, allem Verständnis sich entziehender Schärfe auf. — Eigentümlich ist ferner der Kantischen Sittenlehre der Mangel an allem Sinn für die Geschichte, der freilich dem ganzen Zeitalter fehlte; sie hat die Geschichte weder zu ihrer Voraussetzung, noch zu ihrem Zweck, noch zu ihrem Inhalt. Jeder Mensch steht von der geschichtlichen Entwicklung des Geistes unberührt da, wird nur als vernünftiges Einzelwesen betrachtet und handelt nur als solches, und auch für einen geschichtlichen Zweck des Sittlichen, für eine Sittlichkeit der Menschheit, für die vernünftige, sittliche Bedeutung der Weltgeschichte fehlt alles Verständnis.

Die Kantischen Grundsätze der Sittenlehre wurden, zum theil mit Abweichungen, weiter ausgeführt und angewandt von Kiefewetter (1789), E. C. E. Schmid (1790 ff.), dem röm.-kathol. Mutzschelle (1788. 94), von Schnell (1805) in glatter, volkstümlicher Weise von L. F. Jakob (1794), Hedenreich (1794), Tieftrunk (1789 und später) u. a.

Kants Moral war ihrem ganzen Wesen nach sehr wenig geeignet, auf die christliche Sittenlehre angewandt zu werden. Ihr schlechthin ungeschichtlicher Charakter, ihr bloß formales Princip, dessen Anwendung nur auf Verstandesberechnung ruht, ihr Mangel eines anderen sittlichen Beweggrundes als die Autorität eines abstracten Gesetzes, vor allem die Umkehrung des christlichen Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Religion mußte bei ihrer Uebertragung auf die theologische Sittenlehre deren christlichen Charakter gefährden, ungeachtet sie der flachen Nüchternheitsmoral der deistischen „Aufklärung“ mit sittlichem

Ernste gegenübertrat. Gerade jene Lösung der Moral von der Religion, ein voller Gegensatz gegen die christliche Auffassung, war der herrschenden Zeitrichtung sehr entsprechend, und daraus zum theil erklärt sich der große Anklang, den Kants Moral auch innerhalb der bereits tiefgesunkenen Theologie fand, und hierauf ruht die Entwicklung des Rationalismus. Das Glaubenselement der christlichen Religion, auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit und von Christo als dem Tugendideal beschränkt, trat in zweite Linie, in Abhängigkeit von der in der Vernunft selbst mit voller Sicherheit gegebenen Moral; das geschichtliche Wesen des Christentums war ohne Werth; Christus selbst galt nur, insofern er das in der Vernunft schon gegebene sittliche Gesetz an sich verwirklicht hat, und nur als Lehrer der aufgeklärten Moral und als lebendiges Beispiel derselben. Nicht der evangelische Glaube konnte sich an K. mit Vertrauen anlehnen, wol aber die widerkirchliche Richtung, die bisher in der „Aufklärung“ vertreten war und jetzt allerdings durch K. einen ernstern ethischen und wissenschaftlichen Charakter annahm. Wir dürfen diese wissenschaftliche Anregung der Theologie nicht unterschätzen; wenn man aber, wie Dan. Schenkel in seiner Dogmatik, Kant zu einem wesentlichen und notwendigen Reformator der ganzen evangelischen Theologie erhebt, durch den „eine tiefgehende Reaction von seiten des ethischen Factors gegen den bis zum Fanatismus gesteigerten Doctrinärismus in der Dogmatik des 17. Jahrh.“, der alles ethische Interesse aufgehoben habe, bewirkt worden sei, so übersieht man, daß jene Orthodoxie fast schon seit einem Jahrhundert verblaßt war, daß inzwischen schon die Wolffsche Philosophie und der Pietismus der Theologie eine ganz andere Richtung gegeben hatten, und daß besonders der letztere die sittliche Seite des Christentums fast einseitig hervorgehoben hatte, so daß es des Kantischen Moralismus als einzigen Rettungsmittels gegen jenen „Fanatismus“ wol nicht erst bedurft hätte.

Die bedeutendsten theologischen Bearbeitungen der Sittenlehre auf Kantischem Standpunkte sind: J. W. Schmid (Geist d. Sittenl. Jesu, 1790; theologische Moral, 1793; christliche Moral, 1797 ff. 3 B.), welcher als einzigen Zweck Jesu die Begründung der Moral nach Kantischen Grundsätzen aufstellt, J. E. Chr. Schmidt (1799), in ähnlichem Geiste; S. G. Lange; S. Vogel. Stäudlin behandelte seit 1798 die theologische Moral in steter Veränderung des Titels und des Standpunktes, bis er in seinem „Neuen Lehrbuch der Moral“ (1813, 3. Aufl. 1825) auf ein oberstes Princip verzichtete und in unsicherer Auswahl verschiedenartiger Gedanken ein schwächliches Ganze zusammenstellte. Der wandlungsreiche Chr. Fr. v. Ammon wiederholte anfangs (1795. 98), einfach die Kantische Moral, sagte sich aber bald (1800) gänzlich von derselben los, ohne damit seine Fادheit aufzugeben. (80)

§. 44.

Die auf Kant ruhende, aber in scharfer Folgerichtigkeit weitergehende Philosophie J. G. Fichtes richtete sich überwiegend auf das ethische Gebiet. Er suchte zwar das formale Princip durch ein materiales zu ergänzen, beide aber sind so schlechtthin leer an ethischem Gehalt, und das materiale steht sogar so bestimmt im Gegensatze zu dem Inhalte eines wirklichen sittlichen Bewußtseins, daß eine wirkliche ethische Entwicklung dieser Principien unmöglich wurde, und der zum theil geistvolle

und sittlich ernste Inhalt der Einzelausführung nur lose an jene angelehnt, nicht aber wissenschaftlich aus ihnen hergeleitet werden konnte. Das Ungereifte des ganzen Standpunktes ließ es auch nicht zu, daß eine besondere ethische Richtung in Philosophie oder Theologie sich aus demselben entwickelte. Fichte hat wol in einer Zeit, die allen Boden unter den Füßen verloren, angeregt, aber keine Schule gebildet.

Fichtes „System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ (1798) ist der hauptsächlichste Versuch, die Grundgedanken der „Wissenschaftslehre“ auf eine bestimmte einzelne Wissenschaft anzuwenden. Man würde der Fichteschen Philosophie unrecht thun, wenn man ihre unfruchtbaren Seltsamkeiten außer dem Zusammenhange mit der nächst vorhergehenden Philosophie betrachtete; sie ist ein wissenschaftlich berechtigter und notwendiger Fortschritt über Kant hinaus. Hatte Kant der reinen Vernunft alle objective Erkenntnis abgesprochen und auch allen Inhalt der praktischen Vernunft ausschließlich in das Subject verlegt und die objective Gültigkeit des Vernunftgesetzes erst aus dem Subject abgeleitet, so machte Fichte die Geltung des Einzelsubjectes, des ichs, eben durchgreifend, erfaßte alles objective Dasein nur negativ als nicht-ich, und stellte das erkennen und das wollen schlechthin auf das individuelle ich. Ich und nicht-ich bestimmen einander gegenseitig, stehen also mit einander in Wechselbeziehung. Das ich setzt sich als bestimmt durch das nicht-ich, d. h. es ist erkennend, es setzt sich andererseits als bestimmend in Beziehung auf das nicht-ich, d. h. es ist wollend. Beides sind nur zwei Seiten derselben Sache, da das nicht-ich in seinem ganzen Sein nur ist, insofern es gesetzt ist durch das ich, so daß eigentlich das ich sein eignes Object ist. Das ich soll in allen seinen Bestimmungen nur durch sich selbst gesetzt, schlechthin unabhängig von irgend einem nicht-ich sein. Nur als wollendes, das nicht-ich schlechthin bestimmendes ich ist es frei und unabhängig. Das ich als vernünftiges soll sich nicht bestimmen lassen durch ein von ihm verschiedenes nicht-ich, soll schlechthin unabhängig sein, alles nicht-ich schlechthin von sich abhängigmachen, absolute Causalität auf dasselbe ausüben. In der Freiheit, im wolken bin ich vernünftig und indem ich meine Freiheit als eine schlechthin selbständige bestimme, meine Freiheit bejahe, bin ich sittlich; Sittlichkeit also ist die Selbstbestimmung zur Freiheit. Ich soll frei handeln, damit ich frei werde, d. h. ich soll mit dem Bewußtsein meines schlechthin unabhängigen selbstbestimmens handeln. Das formale Princip der Moral ist also: „handle nach deinem Gewissen“ oder: „handle immer nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht;“ als materiales Princip der Moral aber ergibt sich: „mache dich zu einem selbständigen oder freien.“ „Ich soll ein selbständiges ich sein, dies ist mein Endzweck; und der der Dinge ist, daß ich sie dazu benütze, meine Selbständigkeit zu befördern.“

Ein so schlechthin inhaltloses Moralprincip ist wol nicht leicht jemals aufgestellt worden. Das formale Princip sagt nichts anders als: handle nach einem noch unbekannten materialen Princip. Was das Gewissen sei und enthalte, wissen wir noch garnicht; das materiale Princip aber gibt nur die formale Voraussetzung der Sittlichkeit, nicht deren Inhalt selbst; ich muß ja schon frei sein, um sittlich handeln zu können; die Freiheit ist nicht der Inhalt, sondern die Form des sittlichen handelns. Soll dieses materiale Princip in seiner ganzen Bedeutung genommen werden, und nach der philosophischen

Voraussetzung ist dies allerdings folgerichtig, so wäre damit das Gegentheil aller Sittlichkeit ausgesprochen, das schlechthin gesetzlose handeln, die Bethätigung der Freiheit in ihrer bloßen Form ohne Inhalt, also als bloße individuelle Willkür, der radicale Absolutismus des einzelnen Subjectes, während alle Sittlichkeit ihrem Wesen nach doch in einem bestimmen der individuellen Freiheit durch ein unbedingt und objectiv giltiges Gesetz besteht, ein unterwerfen des Subjectes unter eine über denselben stehende allgemeinberechtigte Idee ist. Aus Fichtes Princip folgt nicht eine Sittenlehre, sondern folgerichtig nur eine Theorie der Ungezogenheit. Wenn F. in den Erörterungen der einzelnen, mit dem Systeme nur lose zusammenhängenden sittlichen Gedanken sich zwar oft seltsam unpraktisch, aber meist ehrenhaft und streng zeigt, so liegt wenigstens in seinem Princip und in seiner Theorie kein Grund dazu. Der kalte, gemüthlose, von der Liebe nichts wissende Verstandescharakter dieser Ausführungen ist übrigens nicht sehr geeignet, ein sittliches Interesse zu erwecken.

Was Fichte in seinen späteren, mehr rednerischen als wissenschaftlichen Schriften über sittliche Gedanken sagt, trägt im allgemeinen daselbe unfruchtbare, die Wirklichkeit des Lebens oft grell missverstehende Gepräge; wir erinnern an die in seinen vielbewunderten Reden an die deutsche Nation gegebene neue Erziehungskunst, die mit dem Anspruche weltumbildender Bedeutung auftritt, und über die jeder erfahrene Erzieher doch nur lächeln kann, und an seine „Staatslehre“, die mehr als träumerisch ist. Man ließ sich oft durch den Schwung der Rede und das vornehm räthselhafte Wesen des Ausdrucks täuschen. Es bleibt zweifelhaft, ob die Schwärmerei des Philosophen größer war, oder die für denselben, gewiß aber, daß beider bald große Ernüchterung folgte. Nur darauf wollen wir hinweisen, daß Fichte weit entfernt davon war, die nächstliegenden Folgerungen aus seinem gefährlichen Moralprincip zu ziehen, daß er vielmehr in seiner rednerischen „Anweisung zum seligen Leben“ (1807), wo er von seinen früheren Auffassungen bereits bedeutend abweicht und eine mehr mystisch-pantheistische Wendung nimmt, als Ziel der Sittlichkeit ausdrücklich die vollständige „Selbstvernichtung“ hinstellt, nicht etwa in dem christlichen Sinne einer sittlichen Selbstverleugnung, sondern eher in dem Sinne der indischen Religion. Der Glaube an unsere Selbständigkeit müsse schlechthin aufgehoben werden; dadurch falle das gewesene ich hinein in das reine göttliche Dasein; man solle nicht sagen: die Liebe und der Wille Gottes werden die meinigen, weil überhaupt nicht mehr zwei, sondern nur eins sind, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch einer ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist alles in allem. Sich selbst vernichtend bleibt der Mensch in Gott, und in dieser Selbstvernichtung besteht die Seligkeit. Die wissenschaftlichen Grundlagen dieser übrigens nicht unzweideutigen Forderung werden vermißt. — Die Begeisterung, die Fichtes anspruchsvolle Philosophie besonders bei der Jugend erregte, vermochte doch keine irgendwie nachhaltigen Wirkungen zu erzeugen. Schwächliche Versuche, sie weiter auszubilden oder gar auf die christliche Sittenlehre anzuwenden (Mehmel, Lehrb. 1811), fielen bald der verdienten Vergessenheit anheim.

§. 45.

Schelling, aus dem Idealismus zum Pantheismus, aus diesem zu dualistischer Theosophie übergehend, suchte in dieser seiner dritten

Entwicklungsperiode die Freiheit des Einzelwesens mit der Notwendigkeit auch des Bösen zu vermitteln, indem er den einzelnen Menschen in einer vorzeitlichen Selbstentscheidung sich durch ein in Gott selbst liegendes finsternes Princip für das Böse bestimmen läßt, aber als notwendig für die Selbstoffenbarung der göttlichen Liebe. Die an Schelling sich anschließenden Darstellungen philosophischer Ethik haben keine bleibende Bedeutung zu erringen vermocht. — Die wenig entwickelte, der Schellingschen entgegengesetzte Philosophie Jacobis entsprach auch in ihren ethischen Theilen mehr der christlichen Auffassung, aber hat kein wirkliches ethisches System geschaffen.

In einer für Philosophie, selbst für eine jugendlich ungereifte, sehr empfänglichen und dankbaren Zeit zunächst als Schüler Fichtes auftretend, dann in höher speculativem Geiste über ihn hinwegschreitend, aber auch in steten Wandlungen fort und fort über sich selbst hinausgehend, nie fertig, nichts vollendend, hat Schelling in seiner früheren Zeit zwar keine Ethik entwickelt, höchstens auf rein pantheistischer Grundlage Andeutungen über eine solche gegeben, aber in seiner letzten schriftstellerischen Zeit, wo er, durch Jacob Böhme und Franz Baader angeregt, in eine an gnostischen Dualismus erinnernde Phantasie-Speculation sich vertiefte, gab er in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809) eine zwar weniger dialektisch entwickelte als theosophisch geschilderte, aber jedenfalls tiefsinnige Darstellung von den Voraussetzungen und Grundlagen einer philosophischen Ethik. — In Gott ist vor aller Wirklichkeit sein ewiger Grund, seine an sich verstandlose Natur, aus welcher in Ewigkeit der göttliche Verstand sich erzeugt, als ihr ewiger Gegensatz, der ihr, sie beherrschend, gegenübertritt, in ihr schaffend waltet und durch sein Einwirken auf sie die Welt der Endlichkeit schafft. Jede Creatur hat darum ein zweifaches Element in sich: ein seiner Natur nach dunkles Princip, welches jener Natur in Gott entspricht, und das Princip des Lichtes oder des Verstandes. In der höchsten Creatur, dem Menschen, ist die ganze Macht des finstern Principes, des verstandlosen Eigenwillens, und zugleich die ganze Macht des Lichtes, der tiefste Abgrund und der höchste Himmel. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde oder der Natur in Gott entsprungen ist, ein von Gott beziehungsweise unabhängiges Princip in sich, welches, dem Grunde entsprechend, Finsternis ist, aber durch das Licht, den Geist, verklärt wird. Während aber in Gott die beiden Principien unauslösllich verbunden sind, sind sie im Menschen zertrennlich, d. h. der Mensch hat die Möglichkeit des Guten und des Bösen. Das finstere Princip als Selbstheit kann sich trennen von dem Lichte; der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Einheit mit dem Universalwillen ist, als besonderer Wille zu sein, das, was er nur ist, insofern er im göttlichen Centrum bleibt, auch in der Peripherie oder als Creatur zu sein; diese Trennung der Selbstheit von dem Lichte ist das Böse. Das Böse als die Zertrennung der beiden Principien ist zur Offenbarung Gottes notwendig; denn wenn im Menschen dieselben auch so ungetrennt blieben wie in Gott, so wäre kein Unterschied zwischen Gott und dem Menschen, und Gott könnte nicht seine Allmacht und Liebe erweisen; Gott aber muß notwendig sich so offenbaren. Daher wird durch jenes finstere, verstandlose Princip in Gott der Eigenwille des Menschen erregt, der Mensch

zum Bösen versucht, damit der Wille der göttlichen Liebe ein widerstrebendes, einen Gegensatz finde, darin er sich verwirklichen könne. Das Böse ist also als ein natürlicher Hang im Menschen vorhanden, weil die durch die Erweckung des Eigenwillens in der Creatur eingetretene Unordnung der Kräfte ihm schon in der Geburt sich mittheilt, und jener Grund (in Gott) wirkt auch stetig im Menschen fort und erregt dessen Selbstheit und den besondern Willen, damit im Gegensatze zu ihm der Wille der Liebe Gottes aufgehen könne. Daher eine allgemeine Nothwendigkeit der Sünde, die aber keineswegs die eigene Schuld des Menschen aufhebt, denn jener dunkle Grund vollbringt das Böse als solches nicht, sondern stachelt nur dazu. Die Handlungen des wirklichen Menschen folgen zwar mit Nothwendigkeit aus seinem Wesen, aber dieses Wesen hat sich der Mensch selbst bestimmt durch eine außer aller Zeit, mit der Schöpfung zusammenfallende Selbstentscheidung. Der Mensch wird zwar in der Zeit geboren, aber vor seinem zeitlichen Leben und jenseits der Zeit, in der Ewigkeit, hat er sein Leben und Wesen sich selbst bestimmt. Daher sind unsere wirklichen Handlungen einerseits nothwendig, andererseits unter unserer eigenen Verantwortung. Daß Judas Christus verrieth, war schlechthin nothwendig; weder er selbst, noch ein anderer konnte es ändern; dennoch war es seine Schuld, denn er hatte sich selbst von Ewigkeit so bestimmt. Wie jeder Mensch jetzt handelt, hat er als eben derselbe schon am Anfange der Schöpfung gehandelt; er bildet seinen Charakter nicht erst jetzt, sondern dieser ist schon gebildet. Alle Menschen haben sich von Ewigkeit zur Eigenheit und Selbstsucht bestimmt, und werden mit diesem ihr Wesen mit ausmachenden finstern Principe des Bösen schon geboren. Das Böse soll aber nicht bleiben, sondern durch das gute Princip überwunden werden.

Schelling verhiess eine Durchführung dieser Grundgedanken, sie ist aber nicht erfolgt. Die Begeisterung, mit welcher seine, die Lösung aller Räthsel des Daseins versprechende Philosophie aufgenommen wurde, eine Begeisterung, die durch das orakelhafte und durch die oft an die Stelle wissenschaftlicher Begründung tretende Zuversicht der Behauptung nicht geschwächt, sondern erhöht wurde, ließ auch auf dem ethischen Gebiete mehrfache, meist schwächliche, bald wirkungslos vorübergehende Versuche weiterer Ausführung seiner Grundgedanken auftauchen, zum theil in größerer Annäherung an das christliche Bewußtsein; (Buchner, 1807; Thanner, 1811; Klein, 1811; Möller, 1819; etwas abweichend und selbständiger: Krause, 1810). — Die Leichtigkeit, mit welcher sich in Schellings theosophische Dichtungen andere spielende Gedankenverbindungen einfügen ließen, war zwar für die schriftstellerische Erzeugungslust sehr anlockend, erweckte aber auch bald bei dem nüchterner werdenden Geiste der Zeit Misstrauen, und des Meisters im Fluge errungener Ruhm zeigte sich weniger bereitwillig für seine hastig nachseuernden Schüler; und als der allen Philosophien von Kant bis Hegel in richtiger Zeitfolge huldigende Daub in seinem „Judas Ischariot“ (1816) auf Schellingscher Grundlage bis zu einer Art Persönlichkeit des Bösen, zu einer philosophischen Satanologie fortging, die freilich von der christlichen noch gar sehr verschieden ist, begann der überwiegend rationalistische Zeitgeist an der neueren Philosophie überhaupt irrezuwerden.

Fr. H. Jacobi in München, welcher im Gegensatze zu allem Pantheismus vom Standpunkte des freien, persönlichen Geistes ausging, hat in seinen kein zusammenhängendes System darstellenden Schriften (Werke, 1812 ff., 4 B.) nur Andeutungen für die Ethik gegeben. Er stellte der pantheistischen Philo-

sophie aber mehr das Bewußtsein ihrer Unwahrheit als eine wissenschaftlich durchgebildete Lehre entgegen. Er betonte die persönliche, sittliche Willensfreiheit des Menschen im Gegensatz zu allem notwendigen Bestimmtein sehr stark, ohne aber für dieselbe eine wirklich wissenschaftliche Grundlage zu schaffen, und zog sich, wie bei der Idee der Persönlichkeit Gottes, auf die innere, geistige Erfahrung auf das Gefühl zurück. Die Sittlichkeit gründete er auf ein ursprüngliches Gefühl für das Gute, welches von dem Streben nach Glückseligkeit unabhängig sei; das gute müsse um seiner selbst willen, nicht als Mittel zur Glückseligkeit vollbracht werden. Im allgemeinen ist Jacobi über die rationalistischen Auffassungen nicht hinausgekommen. — Die wenigen seinen Gedanken folgenden Ethiker vertreten zwar der pantheistischen Richtung gegenüber den christlichen Standpunkt, aber haben keine hervorragende wissenschaftliche Bedeutung. Dahin gehört im wesentlichen auch der römisch katholische Salat (1820 und später). (81)

§. 46.

Die Philosophie Hegels kennt keine Ethik unter diesem Namen; auf ihrem pantheistischen Grunde faßt die wirklich persönliche Freiheit keine Wurzel, obgleich sie dieselbe möglichst hervorzubilden sucht. Die Wirklichkeit der Freiheit erscheint wesentlich nur unter der Gestalt der Notwendigkeit, als das Recht, welches auf seiten des Subjectes die Pflicht ist; die Sittenlehre erscheint nur als Rechtslehre; ihre wissenschaftliche Bedeutung liegt in dem entschiedenen Fortschritt über den früheren, auch bei Kant noch hervortretenden subjectiven Standpunkt zu der objectiven Geltung und Wirklichkeit der Sittlichkeit in der Familie, der Gesellschaft und dem Staate als wirklichen sittlichen Gestaltungen. Darin aber, daß als die höchste Verwirklichung der objectiven Sittlichkeit nur der Staat erfaßt wird, liegt auch die Einseitigkeit der Auffassung, indem die volle Wirklichkeit der sittlichen Freiheit unerkannt bleibt. — Die Hegelsche Schule hat die philosophische Ethik über die Entwicklungen des Meisters nicht hinausgeführt; ihre Anwendung auf die theologische Sittenlehre bei Daub und Marheineke zeigt das unerquickliche Bild des vergeblichen Bemühens, unvereinbare Gegensätze zusammenstimmend zu vereinigen. — Der an Hegel dem Namen nach sich anschließende, in Wirklichkeit aber mehr auf Spinoza zurückgehende pantheistische Radicalismus hat keine wirkliche Ethik, sondern nur geistig verschrobene Werke über ethische Gegenstände erzeugt.

Zu höherer wissenschaftlicher Vollendung als bei Schelling erscheint, auf der von Spinoza ausgehenden pantheistischen Auffassung ruhend, die Ethik bei Hegel, dargestellt in der „Philosophie des Rechts“ (1821; besser von Gans, 1833), deren Gebiet einen Theil der Philosophie des Geistes ausmacht. — Der vernünftige Geist als die Einheit des objectiven Bewußtseins und des Selbstbewußtseins ist der wahre, freigewordene Geist; er erkennt alles in sich und sich in allem, ist als Vernunft die Identität des objectiven Als und des ichs. Indem der vernünftige Geist die Vernünftigkeit in der Natur, die Natur also als die

objective Vernunft anerkennt, ist er theoretischer Geist. Aber die Vernunft weiß ihren eigenen Inhalt auch als ihr Object, objectivirt denselben, setzt ihn nach außen, d. h. der Geist ist practischer Geist, ist wollend. Insofern er aber für dieses wollen durch nichts anderes, fremdes außer ihm bestimmt wird, sondern nur sich selbst kraft seines vernünftigen Wesens bestimmt, ist er freier Geist. Der Geist also setzt sich aus sich heraus, objectivirt sich in Freiheit, verwirklicht sich in gegenständlicher Weise. Diese seine Verwirklichung ist nicht Natur, sondern ist wesentlich geistig, eine geistige Welt, ein Reich des Geistes, welches nicht bloß in dem ich ist, sondern objective Wirklichkeit hat, deren Schöpfer der freie, vernünftige Geist ist; der objectivgewordene Geist ist die geschichtliche Welt im weitesten Sinne des Wortes. Die Freiheit des vernünftigen Geistes ist aber bei Hegel keineswegs die wirkliche Wahlfreiheit; eine solche hat in der pantheistischen Weltanschauung keine berechtigte Stelle; sie ist nur das sich auf sich selbst beziehen des Geistes, das unabhängigein von einem anderen, äußerlichen Sein, ist aber doch dem Wesen nach zugleich Notwendigkeit. Der freie Geist schafft also eine Welt als die objective Wirklichkeit der Freiheit, eine Wirklichkeit aber, die eine allgemeine, über das Einzelwesen hinausreichende Bedeutung hat, eine Macht für den einzelnen Geist wird, die Gestalt der Notwendigkeit annimmt, durch welche das einzelne Subject in seiner Freiheit bestimmt wird, die also von dem einzelnen als das höhere anerkannt sein will, ein allgemeiner Wille dem Einzelwillen gegenüber ist, das Recht, welches für den einzelnen zur Pflicht wird.

Die Philosophie des Rechts gliedert sich in drei Theile. 1. Der freie Wille ist zunächst unmittelbar, als Einzelwille. Das rechtliche Subject ist die Person, die sich zu andern Personen zunächst ausschließend verhält. Die Person gibt sich das Dasein ihrer Freiheit, setzt eine besondere Sphäre ihrer subjectiven Freiheit, in dem Eigentum. Ich erkläre ein objectives Sein als das meine, woran also der andere kein Recht hat. Das ist zunächst noch ein äußerliches, nicht notwendiges Thun; es liegt nicht in dem Wesen der Sache selbst, daß ich sie für mein Eigentum erkläre; das Recht in diesem Gebiete ist also das bloß formelle, abstracte Recht. Die Freiheit des Subjectes wird dadurch gewart und anerkannt, daß die anderen Subjecte meine Freiheit, mein Eigentum, mein Recht gelten lassen müssen; die Freiheit erhält so eine allgemeine Bedeutung, wird zum Recht. Die Freiheit der einzelnen Subjecte wird durch das Gesetz geregelt, in gemeinsamen Einklang gebracht. Aber daß die Wirklichkeit dieses Rechtes zunächst auf den subjectiven Willen ruht, der allgemeine Wille das Product des individuellen ist, ist noch etwas irrationales, und das abstracte Recht schreitet fort: 2. zur Moralität, in welcher der individuelle Wille zum Product und zum Ausdruck des allgemeinen Willens wird, aber auf grund der Freiheit, durch freie Anerkennung. In dem ersten Gebiete ist die subjective Freiheit des einzelnen durch das Recht des andern gebunden, also gehemmt. In der freien Anerkennung dieses Rechtes aber wird die Gebundenheit, das hemmende abgestreift; das Recht und das Gesetz ist nicht mehr ein bloß äußerliches beschränkendes, sondern wird zu des Menschen eigenem Gesetz, zum Inhalt seiner freien Selbstbestimmung. Bei der bloßen Rechtersfüllung kommt es auf die Gesinnung nicht an; ich kann widerwillig, also unmoralisch, dem andern sein Recht lassen; sobald aber das Recht zur Moral wird, wird die Gesinnung, die Absicht zur Hauptsache, und die äußerliche Handlung zur Nebensache. Zum Rechte, aber nicht zur Moral, kann ich gezwungen werden; nur das freie, willige Thun ist

moralisch. Was im Gebiete des Rechts unrecht ist, wird auf dem moralischen Gebiete zur moralischen Schuld. Die Absicht des moralischen Thuns richtet sich zunächst auf das vernünftige Subject selbst, will dessen Wohl, aber, da die Vernünftigkeit eine allgemeine Bedeutung hat, auch auf das allgemeine Wohl, auf die Verwirklichung des vernünftigen Willens, also der Vernünftigkeit überhaupt, d. h. auf das Gute. Das Gute zu vollbringen ist für das einzelne Subject Pflicht, ist nicht mehr ein bloß äußerliches Gesetz, sondern ein innerliches, frei ausgeeignetes. Das Gute als die Einheit des Begriffes des vernünftigen Willens und des besonderen Willens des einzelnen Subjectes ist der Zweck der Welt.

Aber in der Vollbringung dieser Pflicht der Verwirklichung des Guten findet sich das Subject in eine Menge von Widersprüchen und Conflicten verwickelt; die äußerliche objective Welt ist dem Subjecte gegenüber etwas anderes selbständiges; es ist also zweifelhaft und zufällig, ob sie mit den subjectiven moralischen Zwecken in Einklang ist oder nicht, ob das Subject in ihr sein Wohl findet u. Das abstracte Recht war ein bloß äußerliches und formelles, die Moralität ist eine bloß innerliche, subjective, hat die Harmonie nur als Postulat, als ein Sollen; das Gute ist erst die abstracte Idee des Guten; es bedarf einer dritten höheren Stufe, in welcher die subjective und die objective Seite geeint sind, wo das Postulat der Uebereinstimmung beider Sphären erfüllt, also das Sollen auch Wirklichkeit ist, wo das Gute nicht mehr ein abstractes allgemeines ist, dem das Subject noch als ein einzelntes gegenübersteht, sondern wo das Gute Realität gewonnen hat, wo die Freiheit zur Natur, das Gesetz zur Sitte geworden ist. Dies ist: 3. das Gebiet der Sittlichkeit, die Vollendung des objectiven Geistes. Mit der Sittlichkeit tritt der Geist in seine wahre Wirklichkeit; der Mensch findet außer sich das Gute als Wirklichkeit, der er sich selbst unterwirft, als eine sittliche Welt. H. unterscheidet also, abweichend von dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, die Moralität von der Sittlichkeit und faßt jene als die bloß subjective und individuelle, diese als die sociale Moral. Im Gebiete der Moralität wird der Mensch als bloßes Einzelwesen betrachtet, welches sich nach abstracten Moralgesetzen bestimmt; in dem der Sittlichkeit aber als wesentliches Glied einer sittlichen Gemeinschaft, eines sittlichen Ganzen, also daß er nicht mehr abstracte Gesetze, sondern den concretgewordenen Geist einer sittlichen socialen Wirklichkeit erfüllt. Der Zweck der Sittlichkeit ist also zunächst und unmittelbar nicht das Einzelwesen, sondern das sittliche Ganze. Diese sittlichen Gemeinwesen, die objectiv gewordene Vernunft, entfalten sich in den drei Stufen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die einzelnen Subjecte nur die rechtlichen Beziehungen als verknüpfendes Band haben, und des Staates, in welchem die volle Wirklichkeit der Sittlichkeit erscheint. Der Staat ist die ihrer selbst bewußte sittliche Substanz, der objectiv realisirte sittlich und vernünftige Geist, die Vereinigung der Principien der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, die äußere, volle Verwirklichung der Freiheit, indem hier die sittliche Wirklichkeit nicht mehr, wie bei der Familie, auf dem Naturboden ruht, nicht mehr, wie bei der bürgerlichen Gesellschaft auf bloß äußerlichen Rechtsbeziehungen, sondern auf dem Gemeinbewußtsein, in welchem die einzelnen sich als organische Glieder des Ganzen einwissen. Der Staat ist also das an und für sich vernünftige, die höchste Erscheinung der sittlichen Vernunft überhaupt. — H. faßt den Staat in höherer Bedeutung als die früheren Philosophen, nicht als bloßes Mittel für die Zwecke

der einzelnen Staatsbürger, sondern als Zweck für sich, dem der einzelne seine besondern und endlichen Zwecke aufopfern muß. Das ist ein entschiedener Fortschritt, besonders gegenüber den völlig verkehrten, der christlichen Auffassung ganz entfremdeten Staatslehre des 18. Jahrh., wo es als sich von selbst verstehend betrachtet wurde, daß der Staat nur die Aufgabe habe, den Interessen der einzelnen zu dienen, sei es der einzelnen Staatsbürger, sei es denen eines Standes oder eines Fürsten, nicht aber eine sittliche Idee zu erfüllen. Aber der Staat ist hier auch das letzte und höchste aller sittlichen Wirklichkeit, wie H. auch jenseits der endlichen Wirklichkeit des natürlichen Alls nicht ein höheres, nicht einenschlechthin selbständigen, unendlichen, persönlichen Geist kennt. Die rein sittliche Wirklichkeit der Kirche, die in ihren rein geistigen Interessen über die notwendigen äußerlichen Schranken des Staates, über Stände und Völkergrenzen erhaben ist, ein überirdisches, ewiges Ziel hat und schlechthin auf der Freiheit ruhend, keine zwingende Gewalt ausübt, ist für ihn nicht da. Alles Sittliche ohne Ausnahme fällt dem Staate anheim, und alle Kirche muß in ihm aufgehen, ein Gedanke, welcher dem damaligen Absolutismus der Beamtenherrschaft allerdings besonders zusagen mußte. Alles, was man sonst der Kirche in ihrer Bedeutung für das Sittliche zuschrieb, fällt hier dem Staate zu, während die Religion nur als die Grundlage, nicht als die wesentliche Wirklichkeit des sittlichen Geistes gilt. „Man muß den Staat als ein irdisch-göttliches verehren; der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zu wirklicher Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist.“ Es geht bei H. daher wie bei den Griechen auch alle Sittlichkeit im Staate auf, und nicht darüber hinaus. „Was der Mensch thun müsse, was die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen: es ist nichts anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“ Daß dieses sittliche Gemeinwesen auch ein sittlich sehr entartetes sein könne, und der Mensch also sittlich verpflichtet sein könne, demselben entgegenzuwirken, daß selbst der vollkommenste wirkliche Staat nicht das ganze Gebiet des sittlichen Gemeinwesens umfasse, davon sieht diese Auffassung ab.

In der Durchführung der Gliederung des sittlichen Gebietes weicht die Rechtsphilosophie oft bedeutend ab von der Darstellung in der „Encyclopädie“ und in der „Phänomenologie des Geistes.“ Der Uebergang von der Moralität zur Sittlichkeit erscheint gekünstelt und ziemlich willkürlich. Die dabei vielfach geltendgemachte Wahlfreiheit ist in dem Systeme durchaus nicht begründet und ihm sogar widersprechend. Die Gliederung selbst ist auch nicht streng geschieden und läßt sich auch nicht scheiden; das Gebiet des Rechts fällt größtentheils in das der bürgerlichen Gesellschaft, wo auch wirklich von der Durchführung desselben die Rede ist; die Rechtspflege aber, die bei Hegel in die bürgerliche Gesellschaft fällt, ist wieder ohne den Staat gar nicht denkbar. Hervorzuheben ist noch, daß Hegel in folgerichtiger Durchführung seines in dem Systeme allerdings notwendigen Satzes: „alles wirkliche ist auch vernünftig“, den Krieg nicht als ein Uebel betrachtet, sondern als eine dem höchsten sittlichen Gemeinwesen, dem Staate, notwendig eignende, also durchaus vernünftige Erscheinung, welche die allem Endlichen anhaftende Zufälligkeit und Endlichkeit thatsächlich bekundet, und in dem sittlichen Gebiete dieselbe innere Notwendigkeit und Berechtigung hat, wie in dem Naturgebiete der Tod; der Krieg ist der in das Sittliche erhobene Tod; (Phänomenol. S. 358. Phil. d. Rechts, S. 417 ff., 427 ff.) daher auch für die Todesstrafe, wie Kant.

Die Hegelsche Schule, bald nach des Meisters Tode in eine dem christlichen Bewußtsein näher sich anschließende rechte, und eine immer radicaler und zerstörender auftretende linke Seite sich spaltend, hat sich auf dem ethischen ziemlich unfruchtbar bewiesen. Michelet gab ein „Syst. d. philos. Moral“, 1828; v. Henning († 1866) stellte die „Principien der Ethik“ historisch dar, 1824; Batte (die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur Gnade, 1841) entwickelt, im Gegensatz zu Jul. Müllers „Darstellung der christlichen Lehre von der Sünde“, die Hegelsche Auffassung zwar in scharfsinniger Weise, aber ohne daß es gelingt, die in dem pantheistischen Systeme notwendige Unfreiheit mit dem Bewußtsein der sittlichen Wahlfreiheit auszuföhnen; das Böse wird als zwar ein zu überwindendes, aber schlechthin notwendiges Moment am Guten behauptet. Daub's († 1836) und Marheineke's († 1846) ethische Werke *) haben die undankbare Mühe übernommen, die pantheistischen Grundgedanken Hegels in solche Wendungen und Ausdrucksformen zu kleiden, daß durch sie eine höhere wissenschaftliche Verklärung der christlichen Anschauungen errungen scheinen könnte. Die nüchterner gewordene Zeit ist nachgrade über die Unmöglichkeit dieses Beginmens klarer geworden. Daubs Moral, aus den Vorlesungen in leichter, oft bis in den Unterhaltungston fallender Rede zusammengestellt, soll die biblische Moral geben, will aber das sittliche Gesetz doch nicht aus der heiligen Schrift, sondern als ein der Vernunft selbst eiguendes nur in ihr schöpfen, und preßt die biblische Lehre oft gewaltsam nach dem ohne sie schon fertigen System; das hohe Selbstgefühl des philosophirenden Theologen blüht oft geringschätzig auf das kirchliche Bewußtsein und verwandelt noch öfter künstlich dessen Bedeutung. Marheineke theilt die Moral in die Gesetzeslehre als die objective Seite, in die Tugendlehre als die subjective Seite (Tugend als die Uebereinstimmung des Willens mit dem Gesetz), und in die Pflichtenlehre. Trotz einer sehr anspruchsvollen Sprache ist der wirkliche, oft nur in einer losen Kette von einzelnen, nicht immer grade geistvollen, bisweilen selbst platten Bemerkungen bestehende Inhalt eigentlich dürftig und durch oft große Widersprüche sich hindurchwindend.

Völlig unfruchtbar für die Ethik zeigt sich die von Hegel sich weiter entfernende, mehr nach Spinoza hin abbiegende Richtung des gemeinen Pantheismus, der sich grade in diesem Gebiete auch nicht einmal zu der ehrlichen Folgerichtigkeit und dem Ernste Spinozas erhebt, sondern großentheils in die gemeinste Freigeisterei des französischen Materialismus zurücksinkt; er hat im Gebiete des Ethischen weniger durch wissenschaftliche Leistungen als durch Dreistigkeit sich hervorgethan. Dav. Strauß († 1874) will nicht einmal die von Spinoza so folgerichtig ausgesprochene Notwendigkeit aller Einzelercheinungen des Lebens zugestehen, sondern läßt ganz unbefangen auch den Zufall und die Willkür walten und behauptet, freilich ohne alle Begründung, selbst die menschliche Willensfreiheit. Was man bisher noch nicht gewußt, glaubt St. behaupten und dem Sage Spinozas, daß der menschliche Wille causa non libera, sed coacta sei, gradezu widersprechen zu können. Der Pantheismus allein rettet nach ihm die Selbstthätigkeit des Menschen. Ist Gott der Welt immanent, so ist er selbstthätig nur in der Welt, also im Menschen; steht, wie in der

*) Daub, Prolegomena zur Moral, herausg. v. Marheineke u. Dittenberger. 1839; System d. theolog. Moral, v. denselben, 1840, 2 B.; Marheineke, System der theolog. Moral, herausg. von Matthies und Batte, 1847.

christlichen Weltanschauung dem absoluten Agens das Endliche als ein anderes gegenüber, so ist dieses nur in absoluter Passivität; im Pantheismus aber ist die absolute Actuosität in der Gesamtheit der endlichen Agentien als deren eigenes Thun. Während es im Monotheismus heißt: so wahr Gott allmächtig ist, sind die Menschen unfrei, heißt es im Pantheismus: so gewiß Gott selbstthätig ist, sind es auch die Menschen, in welchen er es ist (Glaubensl., II, 364). Was es mit diesem Advokaten-schluß auf sich hat, geht sofort aus dem folgenden hervor: „Dies gilt freilich nur der Vorstellung vom göttlichen Wesen gegenüber; ob auch im Wechselverhältnis der endlichen Dinge, wo Spinoza es leugnete, ist eine andere Frage, die uns an diesem Orte nichts angeht.“ Er macht aber dabei, um die Willensfreiheit gegen Spinoza zu retten, doch noch folgende gewiß sehr merkwürdige Anmerkung: Spinoza erkläre den einzelnen Menschen für unfrei, weil ihm nur diejenige Bestimmtheit seines Wesens und Wirkens übrigbleibe, welche alle anderen Dinge ihm übriggelassen; er habe dabei aber übersehen, daß ja auch umgekehrt allen anderen Dingen nur dasjenige übrigbleibe, was jenes eine Individuum ihnen übriglasse; eine Wahlfreiheit sei dies freilich nicht, aber eben so wenig ein Zwang. Der ehrliche Spinoza würde wol über diese naive Entgegnung verwundert den Kopf geschüttelt haben. — Als höchste sittliche Wirklichkeit erkennt Strauß natürlich auch den von der Kirche gelösten und diese völlig aufzehrenden Staat; an die Stelle der Gottesverehrung muß die Kunst, besonders das Theater, treten; für die rechte Sittlichkeit, d. h. für das Leben im Staate, ist die Religion nicht bloß überflüssig, sondern schädlich, denn wer außer den Staatsbürgerpflichten noch Pflichten als Himmelsbürger zu haben glaubt, der wird als Diener zweier Herren jene nothwendig v. r. n. a. l. l. ässigen müssen (II, 615 ff.). Er gibt dabei den Regierungen einen sehr verständlichen Wink, wie gefährlich ein kirchlich frommer Sinn für die Staaten sei, und wie groß die Pflicht einer aufgeklärten Regierung sei, ihm entgegenzuarbeiten. (82) — Ludw. Feuerbach († 1872), welcher in der Religion nur ein krankhaftes Doppelsehen findet, indem der Mensch sein eigenes Wesen als göttliches Object betrachtet, erklärt dieselbe, besonders die christliche, als die Vernichtung der Sittlichkeit, indem sie die Gültigkeit des Moralgesetzes abhängig mache von dem religiösen Glauben. Die Natur ist alles und ist allein; der Stimme der Natur folgen ist das höchste Princip der Sittlichkeit. Diese Stimme lehrt uns aber die Liebe zu andern Menschen, während die Religion nur Daß gegen die andersglaubenden lehrt und des Menschen Liebe und Thätigkeit nicht auf andere Menschen, sondern auf ein nicht existirendes Wesen, Gott, richtet; nur der religionslose kann allgemeine Menschenliebe haben, welche an sich immer praktischer Atheismus, Gottesleugnung im Herzen, in Gesinnung und That ist. Eine wissenschaftliche Begründung dieser ausschweifenden Behauptungen sucht man vergebens; erregter Redeschwall vertritt ihre Stelle. Daß diese Moral in niedrige Genußsucht auslaufen muß, versteht sich von selbst; und F. erklärt sich über das Wesen dieser Moral der „Menschenliebe“ sehr deutlich selbst so: „bin ich hungrig, so geht mir nichts über den Genuß von Speisen, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über die Bewegung; nach dieser nichts über die Unterhaltung mit Freunden: nach vollbrachtem Tagewerk feiere ich den Bruder des Todes als das wohlthätigste Wesen; so hat jeder Augenblick des Lebens des Menschen etwas, aber notabene! menschliches über sich“ (Werke I, 355).

So ist die Philosophie der „modernen Wissenschaft“ in schnellem Kreislauf

wieder bei der Moral des französischen Materialismus, bei der praktischen Moral Philipps von Orleans unter Ludwig XV. angekommen. Die weiteren, bis an die Grenzen geistiger Zerrüttung fireisenden Erzeugnisse der noch weiter „fortgeschrittenen“, besonders des um Bruno und Edgar Bauer sich bildenden Kreises von „Freien“ von denen bald Feuerbach zu den „Theologen“ den „gläubigen Heuchlern“ und „knechtischen Naturen“ gezählt wurde (Max Stirner), gehören nicht mehr in das Gebiet einer Geschichte der Wissenschaft, sondern höchstens in das der Sittengeschichte des 19. Jahrhunderts.

Nur beiläufig noch erwähnen wir die zwar nicht unmittelbar mit der pantheistischen Philosophie zusammenhängende, aber doch in deren letzten Ausläufern mit ihr zusammenstossende materialistische Weltanschauung, wie sie mehr von seiten der empirischen Naturforschung als der Philosophie ausgegangen, und in ihren moralischen Anschauungen vollständig zu dem französischen Materialismus des Systeme de la nature zurückgekehrt ist (Moleschott, R. Vogt, Büchner u. a.). Ist der Geist nichts als eine Kraftäußerung des Gehirns, und der Mensch nichts als ein höher organisirtes Thier, so ist der moralische Kathicismus sehr leicht und kurz. Vogt erklärt es für eine Annahme, von dem Thiere wesentlich verschieden sein zu wollen; der Mensch sei ursprünglich dem Affengeschlecht zugehörig gewesen und habe sich nur allmählich etwas mehr ausgebildet. Der Mensch wird durch seine Natur, d. h. durch die Geseze seines materiellen Daseins ebenso geleitet und getrieben wie das Thier, mit innerer unabwehrlicher Nothwendigkeit; jeder vermeintliche Willensact ist ein durchaus notwendiges Product der materiellen Zustände des Gehirns und der äußeren sinnlichen Einwirkungen, durch die Ernährung und durch die Beschaffenheit der Hirnsubstanz bestimmt. Daher gibt es auch keinerlei sittliche Zurechnungsfähigkeit; alle sogenannten Sünden und Verbrechen sind nur „Folgen einer mangelhaften Ernährung und fehlerhaften Organisation des Gehirns.“ Die Unterscheidung von sittlich guten und bösen Handlungen ist nur eine Selbsttäuschung; „alles begreifen, heißt auch alles verzeihen“, sagt Moleschott. Die sittliche Veredlung der Menschen geschieht also allein durch passende und kräftige Nahrung. „De klarer wir uns bewußt sind, daß wir durch die richtige Paarung von Kohlenfäure, Ammoniak und Salzen, von Dammfäure und Wasser an der höchsten Entwicklung der Menschheit arbeiten, desto mehr wird auch das ringen und schaffen veredelt.“ Auf essen und trinken wird von diesen Schriftstellern natürlich ein sehr großes Gewicht gelegt, es erscheint ihnen als eine heilige Handlung, und Moleschott scheut sich nicht, es ohne weiteres mit dem heiligen Abendmahl zu vergleichen. Demselben war es auch vorbehalten, die christliche Weltanschauung und christliche Sitte dadurch als gemeinschädlich aufzuweisen, daß durch sie das Nationalvermögen einen schweren Verlust leide, indem die Leichen auf den Kirchhöfen beerdigt werden; die Leichen sollen vielmehr dazu verwendet werden, die Felder zu düngen. Diejenigen, welche die Wahrheit immer nur in dem „Fortschritt“ über das bisherige suchen, mögen angeben, welches der weitere Fortschritt über diese Weltanschauung hinaus sei. (83)

§. 47.

Die philosophische Ethik der beiden letzten Jahrzehnte, im allgemeinen an Hegel oder an Herbart anknüpfend, zeigt eine immer sichtlich hervortretende Annäherung an die christliche Weltanschauung,

war aber in der geistig etwas ermatteten Zeit von geringerer Einwirkung auf größere Kreise als die vorangegangene Philosophie.

Die neueste Zeit zeigte nach einer überwallenden, bis zum Zerrbild gesteigerten Aufregung in der Begeisterung für Philosophie in kurzer Frist eine um so größere Abspannung. Den überspannten Erwartungen folgten bald erkältende Enttäuschungen; und während am Anfange des Jahrhunderts die ungereiftesten Erzeugnisse der Philosophie, wenn sie nur zuversichtlich austraten, einer begeisterten Aufnahme gewiß waren, fanden die zum theil weit gereifteren und wissenschaftlich gründlicheren Arbeiten der neueren Zeit eine kühle Gleichgiltigkeit; und wenn die Philosophen der Gegenwart sich über Undankbarkeit der gebildeten Welt zu beklagen einigen Grund haben, und nur noch die glänzende Rhetorik sich Beifall zu erringen vermag, so ist diese Wendung der Dinge aus dem Rausche der Vergangenheit wol erklärlich.

Ziemlich gleichzeitig mit Hegel wirkend, hatte Herbart in Königsberg (†1841), außerhalb des geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie sich stellend, in scharfsinniger Skepsis auf die Einheit des Realprinzips verzichtend, in seiner schön geschriebenen „Prakt. Philos.“ (1808) einen andern Weg eingeschlagen. Die bisherige Auffassung der Ethik als Güter- oder Tugend- oder Pflichtenlehre mache den Willen zu einem gespaltenen: zu einem normirenden oder gebietenden, und einem abgeleiteten oder gehorchenden, mache also den Willen zu seinem eigenen Regulativ; dies sei aber unmöglich und ohne Sinn. Allem wollen gehe vielmehr voran ein willenloses Urtheil über das wollen; dieses Urtheil könne nicht gebieten, sondern nur billigen oder misbilligen; es treffe aber das wollen niemals als einzelnes, sondern immer als Glied eines Verhältnisses. Alles wollen setzt also voraus den sittlichen Geschmack, welcher an dem sittlich Schönen Wohlgefallen hat; das Sittliche wird so wesentlich ästhetisch aufgefaßt. Das ästhetische Urtheil über das wollen führt dieses zur That, aber nicht notwendig; folgsam soll der Wille sein, aber unfolgsam kann er sein; der Geschmack ist unveränderlich, der Wille ist biegsam; so bekundet sich die Idee der inneren Freiheit. Neben dieser Idee nimt Herb. noch vier andere, damit verbundene, aber zu keiner wirklichen Einheit mit ihr erhobene ursprüngliche, allem wollen vorangehende Ideen an, die der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit; kraft dieser Ideen fällt der sittliche Geschmack unmittelbar und unwillkürlich über das wollen das Urtheil als Billigung oder Misbilligung. Die volle Verwirklichung des Sittlichen ist die in verschiedenen Stufen sich gestaltende Gesellschaft. (84) — Das zu seiner Zeit wenig beachtete Werk zeigt im einzelnen viele tief sinnige und geistvolle Gedanken; der gewaltsam originelle Charakter des Ganzen regt nur an, aber befriediget nicht; die Einheit der Gesamtanschauung fehlt. — In Herbarts Geist schrieb Hartenstein seine „Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften“, 1844, gedankenvoll, die Wirklichkeit des Lebens viel unbefangener auffassend als die Ethiker der Hegelschen Schule, gegen Schleiermacher und Hegel vielfach mit Scharfsinn und Glück ankämpfend. Als ursprüngliche ethische Ideen nimt er die der innern Freiheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit an. Aehnlich Allihn, Grund- lehren d. allg. Ethik, 1861. — (Bencke, Grundlinien d. Sittenl. 1837, 2 B., ganz empirisch, nur theilweise an Herbart sich anlehnend. (85) — Elvenich, Moralphilos., 1830, 2 B., christlich umgebildete Kantische Auffassungen zugrundelegend; Hermeßlaner).

Aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, aber vielfach über sie hinausgehend ist J. U. Wirth's *Speculative Ethik*, 1841, 2 B.; die pantheistische Grundanschauung ist nicht ganz überwunden. Die Ethik ist „die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens;“ im einzelnen manche gute Gedanken, obwohl auch viele leere Redensarten, besonders wo es sich um religiöse Sittlichkeit handelt; die ethische Entwicklung mit dem Liebhabertheater als einem der wichtigsten sittlichen Objecte zu schließen, ist ein seltsam Ding. — Chalhäus (+ 1862) (in Kiel), „*System der specul. Ethik*“, 1850, 2 B., wol die bedeutendste philosophische Ethik der neueren Zeit. Ch. sagt sich hier von den pantheistischen Grundanschauungen Hegels vollständig los, behandelt die Ethik auf der Grundlage der Idee der persönlichen Freiheit, will nicht, wie Hegel, die Idee mit der Wirklichkeit sich decken lassen, erkennt vielmehr das Böse als ein kraft der Freiheit nur mögliches, seine Wirklichkeit also nur als zufällig, verschuldet, nicht als notwendig an. Mit einer unbefangenen, gesunden Erfassung der Wirklichkeit vereint sich scharfsinnige Gedankenentwicklung in klarer, lebendiger Sprache; und ungeachtet einzelner Abschwächungen christlicher Lehren (wie I, 361, und 2, 395), drückt diese philosophische Ethik das christliche Bewußtsein oft getreuer aus als Koths theologische. — Auch Joh. H. Fichte (Sohn des früher genannten), stellt sich in seinem „*System der Ethik*“, 1850. 51. 2 B., auf entschieden theistischen Standpunkt, und betont nachdrucksvoll die Idee der Persönlichkeit, die bei Hegel in so zweifelhaften Hintergrund trat. Als das Wesen des Sittlichen erscheint die Liebe, die etwas einseitig als „Entselbstung des persönlichen ichs so weit fortgeführt wird, daß die Geltung des Selbstes und des Rechtes allzusehr zurücktritt. — A. Ph. Fischer (in Erlangen), „*Grundzüge des Syst. d. specul. Ethik*“, 1851; kürzer als die vorigen, gedankenvoll, ebenfalls ein wesentlicher Fortschritt der neueren Philosophie zu tieferer Erfassung des christlichen Bewußtseins. Martensen, *Grundriß des Systems der Moralphilosophie*, 1845. Schliephake, *die Grundlagen des sittlichen Lebens*, 1855, an Krause sich anlehnend, im Ausgang empirisch, aber scharfsinnig und besonnen. — Hierher gehört theilweise auch das geistvolle, von tiefer christlicher Erkenntnis getragene Werk Stahls (+ 1861) „*die Rechtsphilosophie*“; (1830. 3. A. 1854, 3 B.), anfangs mehr an Schelling sich anschließend, später selbständiger vorgehend; die Idee der menschlichen Persönlichkeit als Abbild der Persönlichkeit Gottes wird im Gegensatz zu aller naturalistischen Auffassung zur vollen Bedeutung und zur Grundlage alles Sittlichen und alles Rechtes erhoben. (86)

Der bis zur Verschrobenheit originelle Schopenhauer (+ 1860) geht zu indischen Auffassungen zurück, findet die Sittlichkeit nur in dem Aufheben der Individualität. Der Wille zum Leben ist das radicale Böse, Verneinung dieses Willens ist die Tugend. Der Wille muß von dem Dasein sich ab-, zur Willenslosigkeit sich hinwenden; denn das Dasein ist schlechthin nichtig, der Wille ein Wahn, von dem wir zurückkehren müssen. Der gemeine Selbstmord ist freilich nicht das rechte, denn er ist eine Erscheinung des starken bejahens des Willens; dagegen ein freiwilliger Hungertod ist wirkliche, sittliche Verneinung des Willens zum Leben. („*Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841; *die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819. 44. 60.). (87)

§. 48.

Die theologische Sittenlehre des 19. Jahrhunderts, insofern sie nicht in ein völliges Abhängigkeitsverhältnis zu einer bestimmten Zeit-

philosophie trat, hielt sich entweder auf rein biblischem Boden, von philosophischen Gedanken gar keinen oder nur einen sehr mäßigen Gebrauch machend, oder zeigte einen mehr auswärend philosophischen Character. Der Rationalismus erwies sich auffallend unfruchtbar.

In überwiegend originaler Weise behandelt Schleiermacher die Ethik in der weit auseinandergehenden und keine Vereinigung gestattenden Doppelweise der philosophischen und der theologischen Auffassung, dort von dem Gottesbewußtsein ganz absehend, hier aus dem frommen christlichen Bewußtsein heraus in gedankenreicher Sinnigkeit, aber auch ohne eine streng wissenschaftliche Form und in einer den Stoff gewaltsam herumwerfenden Eigentümlichkeit, die biblischen Anschauungen vielfach durch fremdartige Gedanken trübend. — Rothe gestaltete seine theologische Ethik zu einer auf Hegelscher und Schleiermacherscher Philosophie ruhenden, aber in ungeklärter Eigentümlichkeit durchgeführten theosophischen Speculation fast über das ganze Gebiet der christlichen Lehre, in welcher frommer Sinn mit fremdartigen, das christliche Bewußtsein im innersten gefährdenden Gedanken neben einander hergehen.

Mag auch die wissenschaftliche Bearbeitung des ethischen Stoffes bei den früheren mehr biblischen Ethikern des 19. Jahrhunderts verhältnismäßig schwach sein, so haben sie doch die nicht zu unterschätzende Bedeutung, daß sie in der Zeit einer dem biblischen Christentum fast ganz entfremdeten Wissenschaft das Bewußtsein dieser Entfremdung wach erhielten und die unantastbaren Grundlagen christlicher Sittenlehre mit Treue festhielten. Reinbards (+ 1812) „System der christlichen Moral“ (1780—1815; 5 B.; B. 1—3 in 4. A.) hat allerdings weder besondere Tiefe der Gedanken, noch eine streng wissenschaftliche Form, enthält viele fade und unnütze Auseinandersetzungen und gibt kein Verständnis des inneren Wesens der sittlichen Idee, zeigt doch aber eine treue Schriftforschung, eine unbefangene Beobachtung des wirklichen Lebens, gibt im einzelnen oft gute und sittlich ernste Erörterungen und hält sich von Absonderlichkeiten fern. Die Gliederung des Ganzen ist wenig geeignet, eine klare stetig fortschreitende Entwicklung zu geben. Gegen Kant erklärt sich R. in der 3. Aufl. sehr entschieden. — Blatt (in Tübingen + 1821 Vorlesungen über die christliche Moral herausgegeben von Stendel, 1823), gibt nur einen sorgfältig gesammelten, rein biblischen Stoff, ohne ihm eine wissenschaftliche Gestalt und Begründung zu verleihen. — Fr. H. Chr. Schwarz (+ 1837 in Heidelberg, Evangelisch-christliche Ethik, 1821, 2 B., 3. A. 1836), gibt die Moral in zwei verschiedenen Darstellungen, im 1. B. eine wissenschaftliche, im zweiten eine erbauliche, die aber zugleich zur Erläuterung der ersten dienen soll; meist schlichte evangelische Auffassung, kurz, klar, aber ohne tiefere Begründung.

De Wette (+ 1849) hat eine dreifache Bearbeitung der Sittenlehre gegeben, die mehr als die vorigen Werke von philosophischen Gedanken, (von dem der Kantischen Schule angehörigen Fries aus), getragen sind. Seine „Christliche Sittenlehre“ (1819, 3 B., von denen die Hälfte die zwischen den allgemeinen und den besonderen Theil eingeschobene Geschichte der Sittenlehre ausmacht), ist mehr geschicht als tief, und würdigt nicht die volle Bedeutung des

evangelischen Bewußtseins. Die „Vorlesungen über die christliche Sittenlehre“, 1824, sind für einen größeren Leserkreis bestimmt. (Das „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre“, 1833, ist ein kurzer Festsaden). — Von dieser dem Nationalismus näher als der evangelischen Auffassung stehenden Bearbeitung der Moral abgesehen, hat der Nationalismus wider Erwarten wenig in dem ethischen Gebiete geleistet. Am bedeutendsten ist noch Ammons († 1849) (vgl. S. 268) späteres „Handbuch der christlichen Sittenlehre“ (1823, 3 B.; 3. A. 1838), wissenschaftlich sehr gering, außer vielen Beispielen und Anekdoten meist nur fade Gedanken enthaltend, bloße äußerliche Verstandesbetrachtungen, ohne irgendwie in die Tiefe zu dringen. — Baumgarten-Crusius geht in seinem „Lehrbuch“, 1826, schon vielfach über den Nationalismus hinaus; schwerfällig aber vielfach lehrreich. Nähler, „Christliche Sittenlehre“ (1833, B. 1; Wissenschaftlicher Abriß, 1835), sucht zaghaft über den rationalistischen Standpunkt hinauszukommen, gibt manches eigentümliche und viel überflüssiges. (87a)

In höchst eigentümlicher, vor aller bisherigen Ethik sich weit entfernenden, geistvollen, aber auch vielfach gewaltsamen Weise behandelte Schleiermacher die philosophische und die theologische Sittenlehre, und bei keiner andern Wissenschaft tritt seine innere, unvermittelte wissenschaftliche Doppelgestalt so schneidend auf als hier. Sein kritischer Scharfsinn, sein unruhig wechselndes, fast spielend immer neu gestaltendes Schaffen hat sich hier aufs glänzendste gezeigt, aber es bedarf darum auch der Vorsicht, durch geistreiche Gedankenfülle sich nicht blenden lassen. Durch die griechische Philosophie, besonders durch Plato, in die Philosophie eingeführt, für Spinoza begeistert und ihm am meisten anhängend, aber auch durch Fichte und Schelling mächtig angeregt und die gesamte, der Geschichte und dem Christentum abgeneigte Zeitbildung in sich vereinigend, hat Schl. nicht vermocht, seine pantheistische und ungeschichtliche Speculation mit dem in seinem Gemüth zwar bisweilen erbläuten, aber später immer mächtiger auslebenden Christentum zu vereinigen; er ließ sie in sich neben einander stehen und gewann es über sich, religiöse Ueberzeugungen zu haben und auszusprechen, mit denen seine philosophischen Gedanken in unversöhnlichem Widerspruch standen, und es ist ein großes Mißverstehen, wenn man die einen durch die andern auslegt. Schl. ist über diesen innern Dualismus, den nicht jeder Geist zu ertragen vermag, nie hinausgekommen. In seiner ersten Zeit zeigte er im Gebiete des Ethischen zwar eine scharfsinnige Kritik, aber noch große Unklarheit über das positive Wesen des christlich-Sittlichen, und hielt sich selbst von schweren Verirrungen des zuchtlos gewordenen Zeitgeistes nicht frei. Die sittliche Unge-
• bundenheit der damaligen „Genies“ warf auch auf diesen mächtigen Geist ihre düstern Schatten. Seine verteidigenden „Briefe“ über Schlegels wider sittliche „Lucinde“, 1800, konnten, leider nicht mit Unrecht, von Gukow zur Bestätigung der von diesem damals gelehrteten „Rehabilitation des Fleisches“ und zur Verhöhnung der Ehe benutzt werden. *) — In den „Reden über die Religion“, 1799, die den in poetische Rhetorik erhobenen Geist Spinozas athmen, erklärt Schl. auch das Böse als zu der Schönheit des Universums mitgehörig und mitgeordnet. Die Sittlichkeit ruht nicht auf der Religion, sondern ist nur mit ihr verbunden; der Mensch soll alles thun mit Religion, nicht aus Religion. In den die

*) Gukow gab diese Briefe, 1835, mit einer frivolen Vorrede begleitet, wieder heraus. Vergl. Vorländer, Schleierm.'s. Sittenlehre, S. 69; C. H. Weisse, in Theol. litter. Anz. 1835, 408 ff.; Twesten, in d. Vorrede z. d. Grundriß, S. LXXXIII ff.

ethische Seite hervorgehenden „Monologen“, 1800, bekundet sich ein kühnes, hochstrebendes Selbstgefühl, das volle, übersprudelnde Selbstbewußtsein des jugendlichen Genies. Selbstbetrachtung erscheint als die Grundlage und Quelle aller Weisheit, nicht etwa in dem Sinne, daß der Mensch sich in seiner Wirklichkeit vergleichen solle mit einer Idee oder einem göttlich geoffenbarten Gesetz, um zur Demut und zum Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit zu gelangen, sondern es ist umgekehrt das sich vertiefen in die eigene unmittelbare geniale Wirklichkeit, als die Quelle aller Wahrheit und Kraft, eine volle Befriedigung gewährender Selbstgenuß, ein vor hohem Stolge getragenes sich selbst bespiegeln eines allerdings nach edlem strebenden Geistes. *) War dieses der Demut abgewandte sich selbst genießen auch nicht etwas ihm eigentümliches, war es vielmehr der herrschende Geist unter den sich fühlenden „Genies“, so lag darin doch auch die Wurzel einer ethisch-wissenschaftlichen Eigentümlichkeit Schleiermachers der Kantischen Schule gegenüber. In dieser letzteren ist der einzelne Mensch ein bloßes moralisches Exemplar, gebildet nach einem allgemeinen Muster, nur ein einzelner Vollstrecker eines von keiner Persönlichkeit getragenen Sittengesetzes, dessen Wesen grade darin besteht, die Eigentümlichkeit der Person nicht anzuerkennen, sondern abzustreifen, und nur das allgemeine gelten zu lassen. Schl. dagegen behauptet, daß jeder Mensch die Menschheit auf eigentümliche Weise darstellen solle, und es sei sonach grade das unwahre, wenn ich immer nur die Frage stelle, ob diese meine Maxime geeignet sei, zum Gesetz für alle Menschen erhoben zu werden. Wie der Künstler nicht dadurch etwas schönes schafft, daß er nur abstracte, mathematisch regelrechte Formen darstellt, sondern daß er das individuell-eigentümliche ausprägt, so ist der sittliche Mensch ein Künstler, welcher sich selbst zu einem eigentümlichen Kunstwerk auszubilden, nicht bloß zu einem gleichartigen Abdruck der Gattung zu gestalten hat. Nicht abstreifen, sondern künstlerisch durchführen soll er seine persönliche Eigentümlichkeit, nicht niederwerfen vor der Pflicht, als einem von der einzelnen Persönlichkeit verschiedenen Gedanken, soll sich der Mensch, sondern „immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille“. Schl. setzte der Kantischen Einseitigkeit die entgegengesetzte gegenüber; jede ist gleich wahr und gleich unwahr, und die christliche Auffassung steht in der Mitte zwischen beiden. Entspricht die Kantische Auffassung mehr der alttestamentlichen Gesetzeslehre, so würde jene mehr der christlichen Idee der Freiheit der Kinder Gottes entsprechen, wenn er eben von geistlich wiedergeborenen Kindern Gottes spräche, was freilich nicht der Fall ist, so daß die Ahnung der Wahrheit zur Unwahrheit, zur gefahrbringenden Selbstbespiegelung umschlägt, und dies um so mehr, als sie schlechtthin sich selbständig auf sich selbst gründet, denn „von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht.“

Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ 1803, scharfsinnig, aber in schwerfälligem, oft unklarem Styl, daher mehr berühmt als gekannt, beziehen sich nur auf die philosophische Ethik, verwerfen in zwar scharfer, aber bisweilen ungerichteter Kritik alle bisherigen Behandlungsweisen dieser Wissenschaft und stellen im Gegensatz zu der gewöhnlichen Darstellung der Ethik als Tugend- oder Pflichtenlehre die Güterlehre als die Grundlage für die Wissenschaft hin, die Ethik also als die Analyse des höchsten Gutes; das Gut ist die objective Verwirklichung des Sittlichen. Die Kritik richtet sich

*) Vergl. das abweichende Urtheil Twisten's a. a. O., S. LXXXIII ff.

nicht sowohl auf den Inhalt als auf die wissenschaftliche Form, und sucht nachzuweisen, daß jener nur dann ein wahrer sei, wenn auch die Form eine vollkommene sei; es gebe gar kein anderes Merkmal der Wahrheit für die Ethik als die wissenschaftliche Form. Am höchsten werden Plato und Spinoza gestellt. Bei dem fast ungemessenen Selbstgefühl des Verfassers muß man den Zeitgeist sehr in Anschlag bringen, um dasselbe nicht sehr unangenehm zu empfinden; auf die Begründung der eigenen Ansicht aber ist weniger Mühe verwandt als auf die vielseitige Bekämpfung der fremden.

Der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“^{*)} ruht auf der Grundlage Spinozas und der früheren Schellingschen Philosophie, aber in einer vielfach eigenthümlichen, nicht überall hinreichend durchgeführten Speculation. Von dem christlichen und dem religiösen Bewußtsein überhaupt sieht Schl. in dieser philosophischen Ethik völlig ab, weiß nichts von einem persönlichen Gott, als dem sittlichen Gesetzgeber, von einem der Natur gegenüber selbständigen, unsterblichen persönlichen Geist; diese religiöse Grundlage tritt so sehr zurück, daß Schl. (noch im J. 1825) auf die Frage, woher denn in dem Sittengesetz das sollen, welches auf einen gebietenden Willen hinzuweisen scheine, entstanden sei, die Antwort gibt, in der jüdischen Gesetzgebung sei der göttliche Wille als oberherlicher gedacht worden, welcher Gehorsam fordere; diese Form sei auch in den christlichen Unterricht aufgenommen worden, und „so entstand die Gewönung, mit der sittlichen Erkenntnis auch das soll zu verbinden, und diese erhielt sich hernach auch, als man angefangen hatte, die sittliche Erkenntnis in eine allgemeine Gestalt zu bringen, wobei auf einen äußerlich befangen gemachten göttlichen Willen nicht mehr gesehen, sondern die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend gedacht wurde.“^{**)} Die beiden Erscheinungsformen Gottes bei Spinoza: Denken und Ausdehnung, und der Schellingsche Urgegensatz erscheinen hier als der Gegensatz des Universums in Vernunft und Natur, in Idealem und Realem. Der höchste Gegensatz in der Welt ist der Gegensatz des dinglichen (gewußten) und des geistigen (wissenden) Seins. Das Sein, in welchem jenes überwiegt, ist die Natur; das Sein, in welchem das wissende überwiegt, ist die Vernunft, beides im Menschen als Leib und Seele erscheinend. Die Vernunft ist also wesentlich wissend, und, insofern sie selbstthätig ist, wollend. Die speculative Vernunft ist die Ethik, die also sich gegenüber die Physik hat. Beide umfassen das gesamte Gebiet der Wissenschaft, so daß die Ethik wesentlich als die ganze Philosophie des Geistes erscheint, — eine durch nichts gerechtfertigte Abweichung von allem bisherigen Sprachgebrauch.^{***)} Die Ethik stellt dar das Gesamtwirken der thätigen menschlichen Vernunft auf die Natur. Das sittlich anzustrebende ist also das vollkommene ineinander von Vernunft und Natur, eine vollkommene Durchbringung der Natur durch die Vernunft, und zwar aller mit der menschlichen im Zusammenhange stehenden Natur. Dieses ineinandersein ist das höchste Gut,^{†)} der

^{*)} Aus d. Nachlaß Schl.s von Schweizer, 1835, in unvollkommener Zusammenstellung verschiedener Entwürfe; in kürzerer, übersichtlicherer Form als „Grundriß der philosophischen Ethik.“ mit einleitender Vorrede herausgegeben von Twisten, 1841. Vgl. Borländer, Schleierm.s Sittenlehre. ausführlich dargestellt und beurteilt, 1851, meist scharf und klar, aber dem christl. Bewußtsein fremd. — ^{**)} Werke, III, 2, 403. — ^{***)} Vgl. die Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur und Sittengesetz; Werke III, 2, 397. — ^{†)} „Neb. d. höchste Gut“ 1827. 30; Werke, III, 2, 446.

Inbegriff aber einzelnen Güter; es erscheint in dem Gedanken des goldnen Zeitalters, wo der Mensch schlechtthin über die Natur herrschte, in dem Gedanken des ewigen Friedens, der Vollständigkeit des Wissens, in dem Gedanken des Himmelreichs und in der freien Gemeinschaft des höchsten Selbstbewußtseins vermittelt geistiger Selbstdarstellung. In dem Einzelwesen erscheint die Vollendung des sittlichen Ziels als persönliche Vollkommenheit, als vollkommene Einheit der Natur mit der Intelligenz, also als vollkommene Glückseligkeit. — Die Einheit der Vernunft und der Natur ist aber in dreifacher Weise zu erfassen: 1. in Beziehung auf den Endpunkt des sittlichen Strebens: die wirkliche Einheit von Vernunft und Natur, als höchstes Gut; darin ist umfaßt die Mannigfaltigkeit von besonderen Erscheinungen jener Einheit, also von Gütern; dies ist die Sittenlehre als Güterlehre oder als Lehre vom höchsten Gut; 2. in Beziehung auf den Anfangspunkt des sittlichen Strebens, die Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Natur, also jene Einheit als Kraft erfaßt, d. h. als Tugend, — die Tugendlehre; *) 3. in der Beziehung zwischen dem Anfangs- und Endpunkt, also in der Bewegung der Kraft zum Ziel, folglich eine Verfahrungsweise der Vernunft, das höchste Gut zu verwirklichen; dies ist die Pflichtenlehre. **) Es ist also eine dreifache Darstellungsweise der Ethik möglich und notwendig: jede umfaßt eigentlich das ganze Gebiet des Sittlichen, aber von einem andern Gesichtspunkte aus betrachtet; jede aber bezieht sich auf die andere. Wenn alle Güter gegeben sind, müssen notwendig auch alle Tugenden und Pflichten mitgegeben sein, und umgekehrt. Indes ist doch die Güterlehre am meisten selbständig und unabhängig, weil sie das letzte Ziel enthält. „Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechtthin ist, also im aufgehen der Gegensätze“ (System S. 54), ein Gut ist „jedem einssein bestimter Seiten von Vernunft und Natur“, das, worin „das ineinandersein von Vernunft und Natur selbständig gesetzt ist, inwiefern es sich ähnlich dem Ganzen auf organische Weise verhält“ (S. 72). — Die Güterlehre allein ist vollständig entwickelt, während die Tugend- und Pflichtenlehre nur sehr kurz und dürftig behandelt werden.

In der Güterlehre unterscheidet Schleiermacher eine zweifache sittliche Thätigkeit: 1. insofern die Vernunft auf die noch außer ihr seiende Natur einwirkt, ist sie organisirend, indem sie die Natur zum Organ der Vernunft macht; 2. insofern das ineinandersein von Vernunft und Natur schon gesetzt ist, ist die Thätigkeit der Vernunft eine symbolisirende, indem sie sich in ihrem Werke erkennbar macht. Beides zeigt sich wieder in zwei verschiedenen Weisen. Insofern nämlich die Vernunft bei allen Menschen dieselbe ist, so sind auch jene zwei Thätigkeiten bei allen die gleichen; insofern aber die einzelnen Menschen ursprünglich und ihrem Begriffe nach von einander verschieden sind, ist die Thätigkeit eine individuelle, bei jedem in eigentümlicher Weise sich gestaltend. Diesen Gedanken der rechtmäßigen persönlichen Eigentümlichkeit betont Schleiermacher sehr stark, ohne ihn aber philosophisch wirklich zu begründen. — Die Tugend drückt entweder, als belebende, die Zusammengehörigkeit der Vernunft und Natur aus, oder bewältigt als bekämpfende den Widerstand der Natur; nach einer anderen Seite ist sie entweder vorstellende oder darstellende; daraus ergeben sich vier Cardinaltugenden, die belebende Tugend

*) Vgl. Abh. üb. d. Behandlung d. Tugendbegriffs, 1819; a. a. D. 350. —

**) Vergl. d. Abh. üb. d. Behandlung des Pflichtbegriffs, 1824, a. a. D. 379.

als vorstellend oder erkennend ist die Weisheit, als darstellend die Liebe, die bekämpfende als erkennend ist die Besonnenheit, als darstellend die Beharrlichkeit. *) — Die sehr ungleichmäßige Ausführung im einzelnen zeigt neben großem Scharfsinn auch viele unwahre und unfruchtbare Künstelei; die feinen Gedanken schießen in scharfgezeichneten Krystallstrahlen vor den Augen des Beobachters nach allen Seiten spielend an, oft aber, um alsbald wieder in gestaltlose Flüssigkeit sich aufzulösen. Die abgebrochene, lückenhafte und sehr ungleichartige Darstellung in der zusammengefaßten Herausgabe erschweren die Lesung dieses Werks ungemein, ohne sich in den ethischen Ergebnissen so fruchtbar zu erweisen, als man nach den Ansprüchen des Systems erwartet, und man kann sich oft des Eindrucks als wie von unersprüchlichen Gedankenspielen nicht erwehren. Die hierhergehörigen akademischen Abhandlungen, trefflich entwickelt, geben doch eben nur Bruchstücke des Ganzen. (88)

Ein völlig anderes Bild gewährt die theologische Sittenlehre, als: „die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche.“ **) Der Begriff des Sittlichen wird aus dem christlich bestimmten Selbstbewußtsein heraus entwickelt; die Sittenlehre ist also die Auseinanderlegung des christlichen Selbstbewußtseins, insofern dasselbe in That übergehen will. Das sittliche Subject wird nicht als bloßes Einzelwesen betrachtet, sondern überwiegend so, wie es ein Glied der Kirche ist und von deren Geiste getragen wird. Der Zustand des menschlichen Selbstbewußtseins in der Gemeinschaft mit Gott durch Christum ist Seligkeit. Diese ist aber zunächst immer nur eine werdende, weil wir immer noch der Erlösung bedürftig sind; es ist also ein steter Wechsel von Lust und Unlust, und darin liegt ein „Impuls“ zu Thätigkeiten, um die wahre Seligkeit zu erreichen. In der Unlust liegt der Impuls zu einem handeln, durch welches der gestörte Normalzustand wiederhergestellt werden soll, also das wiederherstellende oder reinigende handeln; in der Lust liegt der Impuls zu einem handeln, welches die einer höheren Lebenskraft willig sich zuneigende niedere unmittelbar und ohne deren Widerstreben jener ersten unterordnet und sie erzieht, also die Einigung beider erweitert, verbreitet, das verbreitende oder erweiternde handeln. Beide Handlungsweisen wollen etwas wirken, eine Veränderung schaffen, sind also zusammen das wirksame handeln, durch welches der Mensch aus einem Zustande hinaustreten will in einen andern. Das reinigende handeln bezieht sich zunächst auf die christliche Gemeinschaft, und erscheint als Kirchenzucht und als Kirchenverbesserung (reformatorisches handeln); dann aber in Beziehung auf bürgerliche Gesellschaft als Hauszucht, als bürgerliche Strafgerechtigkeit, als Staatsverbesserung und als reinigendes handeln in Beziehung eines Staates auf den andern. Das verbreitende handeln, welches wesentlich Erziehung des noch niederen, aber willigen Lebens durch das höhere ist, bewegt sich zunächst im Gebiete der Kirche, will die Wirksamkeit des der Kirche eignenden heiligen Geistes und der christlichen Gesinnung verbreiten und steigern. Dies setzt voraus die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes, die Hervorbringung von menschlichen Persönlichkeiten. Das verbreitende handeln in der Kirche ist also zuerst die Geschlechtsgemeinschaft, und dann die innerliche Verbreitung und Erhöhung der Kirche. Dann aber bezieht sich das verbreitende

*) Die akadem. Abhandlung über den Tugendbegriff und das System der Ethik weichen in der Form hierin etwas von einander ab. — **) Aus dem Nachlasse und aus nachgeschriebenen Heften herausgegeben von Jonas, 1843.

handeln auf den Staat, und richtet sich auf die Bildung aller Talente und auf die Bildung der Natur für den Geist, beides als ein einiger und gemeinschaftlicher Act aller der menschlichen Gattung angehörigen Einzelwesen, also ein mündigmachen aller Staatsbürger durch geistigen und materiellen Verkehr; (dabei wird auch vom Eigentum, vom Handel, vom Geld 2c. gehandelt). Dies ist der erste Theil der Sittenlehre, welcher das wirksame handeln umfaßt.

Zwischen den Momenten der Lust und der Unlust treten aber Momente der Befriedigung ein, [die also von denen der Lust unterschieden werden,] der relativen Seligkeit, des eigentlichen Grundgefühls des Christen, welches zugleich wieder ein Impuls zum handeln ist. Dieses handeln will aber nicht eine Veränderung schaffen, sondern sich nur nach außen offenbaren, den eignen Zustand der Seligkeit für andere kundmachen, ist also nicht wirkames, sondern darstellendes handeln. Jenes ist nur der Weg, um zu der vollkommnen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, also zu dem Seligkeitsgefühl zu gelangen, und der thätige Ausdruck dieses Gefühls und dieser Herrschaft ist das darstellende handeln, welches das innerliche Selbstbewußtsein kraft der Gemeinschaft mit andern Menschen, also auf Grund der Liebe offenbart. Das Wesen der Liebe ist die innere Notwendigkeit des stetigen zusammenfließens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewußtseins, ruht auf der Gemeinschaft und bildet sie weiter. Das darstellende handeln geht zwar von der Gemeinschaft des Subjectes mit Gott aus, aber diese Gemeinschaft ist wieder vermittelt durch den in der christlichen Gemeinde waltenden heiligen Geist. Das darstellende handeln bezieht sich also zunächst auf die christlich religiöse Gemeinschaft, ist der Gottesdienst, der Inbegriff aller Handlungen, wodurch wir uns als Organe Gottes vermöge des heiligen Geistes darstellen; dazu gehören im weiteren Sinne auch die Tugenden der Keuschheit, der Geduld, der Langmut, der Demut, insofern sich darin ja die Herrschaft des Geistes über das Fleisch offenbart. Dann aber bezieht sich dieses handeln auf die allgemein menschliche Gemeinschaft, die äußere Sphäre desselben, wie der Gottesdienst die innere ist, also das Gebiet des geselligen Lebens, das darstellende handeln in dem mit der christlichen Gemeinschaft nicht unmittelbar zusammenhängenden zusammensein der Menschen, aber nicht als wirkames, sondern als überwiegend beschauliches und genießendes handeln. Hier betrachtet Schleiermacher zuerst das eigentliche gesellige Leben, besonders das gesellige beisammensein bei Speise und Trank mit Luzus und Putz, dann die Kunst und zuletzt das Spiel.

Mögen wir auch den schöpferischen Scharfsinn bewundern, mit welchem Schleiermacher seine höchst eigenthümliche Gliederung zu begründen und durchzuführen versuchte, so können wir sie der Sache nach doch nur für ungeeignet und verunglückt erklären; und trotz der großen, oft mehr als besangenen Bewunderung für den geschickten Gedanktentünfler hat dieses Kunststück keine Nachahmung zu erwecken vermocht. Beim ersten Blick schon erkennt man das völlig unnatürliche, daß die christliche Sittenlehre mit der Kirchenzucht und Kirchenverbesserung beginnen, und mit dem Spiele schließen soll, während im zweiten Theile von dem verbreitenden handeln in der Kirchengemeinschaft, und im dritten von dem kirchlichen Gottesdienst die Rede ist, — daß die Geschlechtsgemeinschaft neben der Kirchengemeinschaft nur als deren Voraussetzung gesetzt und erst nach der Kirchenzucht und Hauszucht behandelt wird, daß vier christliche Tugenden abgesondert von allen übrigen unter dem Abschnitt von Gottesdienst behandelt werden, darunter die jedenfalls zur Geschlechtsgemeinschaft gehörige

Reinheit, während mit ganz gleichem Rechte alle anderen christlichen Tugenden als Gottesdienst aufgefaßt werden könnten. Die Haupttheile des christlichen Handelns als reinigendes, verbreitendes, darstellendes handeln lassen sich durchaus nicht scharf von einander scheiden; in jedem ist vielmehr notwendig auch das andere; das verbreitende handeln ist gar nicht anders möglich als durch ein darstellen. Jedenfalls aber könnte das reinigende nicht das erste sein, denn das erringen und befestigen der Lebensgemeinschaft mit Gott muß als sittliches Thun dem reinigen der schon erlangten vorausgehen. Lust- und Unlustgefühl als reine Erfahrungszustände sind an sich gar nicht Grundlagen eines christlich-sittlichen Thuns; beide können an sich ebenso sittlich wie unsittlich sein; und das erste sittliche Streben muß doch darauf gerichtet sein, daß die Lust und Unlust selbst sittliche seien, während sie hier als „Impulse“ zum Sittlichen ohne weiteres vorausgesetzt werden; für Heilige aber, die ebenfalls durch Lust und Unlust sich einfach bestimmen lassen könnten, ist diese Sittenlehre nicht geschrieben, da sie mit einem reinigenden handeln beginnt, welches sich doch auch auf das Subject selbst bezieht. Freilich bezieht Schleiermacher diese Lust und Unlust auf die Gemeinschaft mit Gott, aber der Apostel unterscheidet auch bei dem Frommen eine Lust und eine Unlust an dieser Gottesgemeinschaft [Röm. 7, 22 ff.]; gibt es also vor der letzten Vollendung auch in dem Christen noch eine unfromme Lust und eine unfromme Unlust, so muß sich das sittliche Streben doch zunächst auf diese Lust und Unlust selbst richten. Die ganz ungewöhnliche Scheidung ferner des frommen Lust- und des Seligkeitsgefühls, so groß, daß darauf zwei Haupttheile der Sittenlehre begründet werden, ist weder begründet noch durchzuführen. Das gegenständliche Ziel der sittlichen Thätigkeit, die Lehre von dem sittlichen Gut, ist mehr vorausgesetzt als entwickelt. Die Erkenntnis, die christliche Weisheit, tritt ganz ungehörlich zurück hinter das Gefühl, die Gesinnung, das handeln. Im allgemeinen finden wir trotz aller Gedankenkunst, besonders in der Zergliederung der Begriffe, doch oft eine Unbestimmtheit und Unfruchtbarkeit der sittlichen Begriffe in ihrer praktischen Bedeutung, ein allzustarkes hervortreten subjectiver Eigentümlichkeit und ein entsprechendes zurücktreten eines einfach biblischen Geistes. Das ihm von unkirchlicher Seite vorgeworfene kirchliche Element ist von Schleiermacher wirklich auf ein geringstes zurückgeführt. „Außer der freien Wirksamkeit des heiligen Geistes durch die Schrift darf nichts als absolut feststehend, sondern alles nur als provisorische Annahme und so angesehen werden, daß es einer beständigen Revision unterworfen bleibt.“ Alle symbolischen Festsetzungen sind katholischirend und müssen revocabel gemacht werden (Weil. S. 184). Es ist nicht einzusehen, warum nun gerade die Wirksamkeit des heiligen Geistes als absolut feststehend betrachtet, und nicht auch einer beständigen Revision unterworfen werden und nicht „revocabel“ sein soll; und ebensowenig, warum sie, wenn sie gilt, nie zur wirklichen Erkenntnis der Wahrheit, also zur feststehenden, führen soll. (89)

Zum theil auf Schleiermachers Standpunkt, aber in Verbindung mit Hegelscher und Schellingscher Philosophie und eigener, etwas seltsamer und ungezämter Speculation gibt Rich. Rothe (+ 1867) in seiner „Theologischen Ethik“ (1845-49, 3 B.), eine auch einen großen Theil der Dogmatik und etliche außertheologische Gebiete umfassende Theosophie, die wir, bei aller Anerkennung der Gelehrsamkeit und der ernststen Gedankenarbeit, doch in ihrer wunderlichen Mischung von christlichem Glauben, außerchristlicher Philosophie und außer-

philosophischer Phantasie nur als einen Misgriff bezeichnen können. Nothe zeigt im Unterschiede von einem großen Theile neuerer speculativer Theologen einen achtungswerthen Sinn für wissenschaftliche Wahrhaftigkeit, und wo er von der kirchlichen und biblischen Lehre abweicht, und das geschieht in sehr wesentlichen und grundlegenden Dingen, da verdeckt er den Gegensatz nicht durch klingende Redensarten; es wird aber nicht jedem gelingen, so bedenkliche Widersprüche gegen das allgemeine christliche Bewußtsein, wie in der Lehre von der Allwissenheit Gottes, die er auf das vergangene und gegenwärtige und notwendige beschränkt, in der Lehre von der Kirche, die er im Sinne völliger Kirchenfeindseligkeit behandelt, so unbefangen wie Nothe mit frommer Gläubigkeit in anderer Beziehung zu vereinigen. Die nur scheinbar tiefsinnigen, oft weit abschweifenden Speculationen sind kein ruhig fortschreitendes und stetig entwickelndes Denken, sondern vielfach bloße Gedanken- und Phantasiespiele, und erst nachdem diese mit einer gewissen Liebhaberei behandelten, an eigentlich ethischem Gehalt oft sehr unfruchtbaren Theile in einer nicht selten arg gemischelten Sprache dargestellt sind, treten wir im dritten Theile zu einer oft vortrefflichen, schön dargestellten, wirklich ethischen Entwicklung, freilich auch nicht ohne mitunter auf überraschende Sonderbarkeiten zu stoßen. — Seine Auffassung der Ethik als Wissenschaft haben wir schon erwähnt (S. 10. 13). — Die sittliche Aufgabe des Menschen ist es, die materielle Natur kraft seiner freien Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit zuzueignen; der Begriff des Sittlichen ist also: „die wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als durch jene selbst vermöge ihrer sie bestimmenden Function auf diese gesetzte, oder die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als zugeeignetsein dieser an jene“ (I, 188). Die Sittlichkeit ist etwas selbständiges neben der Frömmigkeit und ruht durchaus nicht auf derselben, ist ihr vollständig nebengeordnet und unabhängig von ihr. Die Ethik zerfällt in drei Theile; sie betrachtet 1) das Sittliche, wie es Product ist, also die reine und volle Erscheinung des Sittlichen in der entfalteten Totalität seiner besondern Momente und ihrer Organisation zur Einheit, also die sittliche Welt in ihrer Vollständigkeit, die Güterlehre. Das Gut ist die normale wirkliche Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur, das zugeeignetsein dieser an jene (I, 207). Hier betrachtet Nothe zuerst das höchste Gut als abstractes Ideal, ohne Rücksicht auf die Sünde; (dabei werden auch sechs sittliche Gemeinschaften behandelt, von denen die höchste und umfassendste der Staat ist, welcher die Bestimmung hat, einst alles sittliche Leben zu umfassen, und die Gemeinschaft der Frömmigkeit, die Kirche, in sich aufgehen zu lassen; die Kirche hat nur eine vorübergehende Bedeutung, der Staat die höhere, bleibende). Hieran schließt sich eine vollständige Lehre von den letzten Dingen. Die andere Seite ist das höchste Gut in seiner concreten Wirklichkeit; da wird zuerst von der Sünde, als etwas in der menschlichen Natur liegendem, also notwendigem und in dem göttlichen Weltplan schon ursprünglich mitgesetztem, und dann von der Erlösung gehandelt, wo eine vollständige Erlösungslehre gegeben wird. 2) Die dieses Product hervorbringende Causalität oder Kraft, die Tugend, also die Tugendlehre, dabei auch die entsprechenden Untugenden. 3) Da diese Kraft eine sich selbst bestimmende ist, so ist eine bestimmte Formel für die Production des sittlichen Productes nöthig, ein sittliches Gesetz, durch dessen Einhaltung von seiten der producirenden sittlichen Kraft die wirkliche Production der sittlichen Welt bedingt ist, die Pflichtenlehre, welche in die Lehre von den

Selbstpflichten und den Socialpflichten zerfällt. — In den ersten mehr speculativen Theilen ist von mancherlei die Rede, was man in einer Ethik nicht suchen würde, von der reinen Materie, von Raum und Zeit, von der Ausdehnung und der Bewegung, von Attraction und Repulsion der Atome, von der Schwere, vom Fall, vom Fluidum, von der Krystallisation, Vegetation, von Cometen und dgl.; diese naturphilosophischen Versuche gehören an sich in das Gebiet der Seltsamkeiten. Die überaus gekünstelten Schemata werden in steten, auch den wunderlichsten Anwendungen wiederholt, die Vertheilung überall angewandt, sollten auch um ihre Willen ganz neue Begriffe und neue Wörter erfunden werden; oft finden sich ganz unnütze und unersprißliche Begriffsspaltungen. Der hauptsächlichste Irrthum dieses Werkes aber scheint uns darin zu liegen, daß es Theorien, die der christlichen Weltanschauung völlig fremd sind, wie die der philosophischen Ethik Schleiermachers, welche dieser selbst als auf die christliche Sittenlehre unanwendbar erklärte, unbedenklich der letzteren zugrundelegt. Der Notheilfe Begriff des Sittlichen, nur in einem Systeme wie das philosophische Schleiermachers erträglich, und selbst da nur als eine Seltsamkeit erscheinend, ist sowol an sich ganz verkehrt, als auch völlig im Widerspruche mit dem ganzen christlich-sittlichen Bewußtsein. Dieses hat als sittliches Ziel noch etwas ganz anderes als die Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit; das Reich Gottes hat mit dieser Natur zunächst und wesentlich nichts zu thun. (90)

Die übrigen neueren Bearbeitungen der Sittenlehre halten sich von der neueren Philosophie unabhängiger. Harleß, „Christliche Ethik“ (seit 1842 in 5 fast gleichen Aufl., die 6. Aufl. 1864, sehr erweitert), ist eine kurze, geschickte, rein biblische Darstellung, praktisch, rein evangelisch, gut geschrieben; aber die wissenschaftliche Gestaltung ist mangelhaft, die Begriffe nicht scharf und nicht immer festgehalten, die Klarheit oft mehr Schein als Wirklichkeit, die Gedankenentwicklung weder streng, noch stetig, die Gliederung (Heilsgut, Heilsbesitz, Heilsbewahrung) nicht genau sich abgrenzend; der zweite und dritte Theil laufen durcheinander; denn kein Besitz ohne Bewahrung, und was als Bewahrung auftritt, ist eher Bewahrung, wirkliche Bethätigung des Heilsbesitzes; die allgemeine Einleitung ist nicht ausreichend; Harleß selbst macht von seinem Buche das Wort geltend: „doch — von System keine Spur“ (Vorr. z. 6. A. XV). — Sartorius, „die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moralthologie“ (3 Abth. 3. Aufl. 1851-56), ist auf einen größeren Leserkreis berechnet, nicht ein wissenschaftliches Lehrbuch, aber auch kein Erbauungsbuch, geht über die Grenzen der bloßen Moral hinaus und faßt die Liebe in weitestem Sinne, handelt also auch von der Liebe Gottes zu sich selbst und deren Verwirklichung in der Trinität, und zu dem Menschen, auch von der Schöpfung und Erlösung, verbindet also viel dogmatisches mit der Moral. Der Geist des Werkes ist ein rein evangelischer, glaubensfrischer, belebt und belebend. Die Betrachtung hält sich mehr im allgemeinen; die einzelnen sittlichen Erscheinungen werden weder vollständig noch genau erörtert. — W. Böhm, „theologische Ethik, 1846. 53. 2 B. — Chr. Fr. Schmid, Christliche Sittenlehre, herausgegeben von Heller, 1861,*) in treu biblischem Geiste, ernst, umsichtig und von christlicher Lebenserfahrung zeugend; die wissenschaftliche Gliederung und Form nicht glücklich, nicht aus der Sache erwachsen, sondern

*) 1867 neue Titelausgabe.

äußerlich über sie geworfen; manches wichtige ist übergegangen, die Behandlung weil aus akademischen Vorlesungen entstanden ungleichmäßig. — Chr. Palmer, *Moral des Christentums*, 1864, eine für weitere Kreise der Gebildeten bestimmte Uebersicht; gesunde evangelische Auffassung, sittlich ernst und besonnen, gefällige, leichte, ungefühlte Darstellung. — Th. Gutmann, *Christliche Ethik* 1. Thl. 1864;*) auf dem Grunde Baaderscher Theosophie, in scharfem Gegensatz gegen alle rationalistische Verflachung, aber trotz vieler sinniger, selbst geistvoller Gedanken doch auch in manche willkürliche, selbst schriftwidrige Annahmen und träumerische Hirngespinnste sich verirrend. (91)

§. 49.

Die Sittenlehre der römisch-katholischen Kirche wurde seit der Aufhebung des Jesuitenordens auch in den mit diesem zusammenhängenden Kreisen wenigstens vorsichtiger; sonst wurde sie, wenn nicht casuistisch, vorzugsweise nach Thomas Aqu. behandelt. Der Einfluß der neueren Philosophie machte sich vielfach geltend, zum theil auch eine merkliche Annäherung an das evangelische Bewußtsein, ohne jedoch über schwankende Halbheit hinauszukommen. Der Grundcharakter der römischen Kirche, im Unterschiede von der evangelischen, das Sittliche überwiegend unter der Gestalt des Gesetzes aufzufassen, während letztere es lieber als Tugend faßt, bleibt derselbe bis in die Gegenwart.

In den beiden letzten Jahrhunderten hat die Moral der römischen Kirche entschiedene Fortschritte zum Bessern gemacht. Der steigende Unwille gegen die Ausartung derselben durch die Jesuiten machte selbst die letzteren vorsichtiger, obgleich auch die Werke der früheren bis in die neueste Zeit noch in ausgedehntesten Gebrauch waren. Alph. de Viguori († 1787) *theol. moralis*, seit 1757, eine Erweiterung des Busembaumischen Werkes, ist noch jetzt eins der geschätztesten moralischen Handbücher;**) (nach ihm ist gearb. Waibel, *Moralth.* 1841. 47. 8 B.; Scavini, *theol. m.* 9. ed. 1862. 63. 3 t.). Der Jesuit Stattler († 1797) in Jügelstadt (*Ethica chr. communis*, 1791, 6 t. und *universalis*, 1793), lehrte übrigens noch ziemlich die alte Moral des Ordens, während andererseits deren Bekämpfung immer nachdrucksvoller wurde und eine reinere sittliche Auffassung sich geltend machte. Die an die Scholastiker, besonders an Thomas sich anschließenden Moralisten waren sehr zahlreich; (Besombes, seit 1709; Amort, († 1775) 1737. 58, der auch eine *Casuistik* schrieb, 1733. 62; Tournely, 1726 und später; Concina, († 1756) 1745; Patuzzi, 1770, und a.) Die große Zahl ethischer Werke enthält aber nur wenige selbständige; die meisten wiederholen nur das vorhandene. — Unter dem Einflusse Kants schrieben Fienbühl (1795), Mutschelle (1801), Schenk (1803) und a.; Kiegl, *Christliche Moral* (seit 1825), ruht zum theil auf Schenk, vielgebraucht, aber wissenschaftlich unbedeutend. Braun, *System der christkatholischen Moral* (1834. 3 B.) und Vogelshang, *Lehrb.* (1734), wandten die Hermesianische Philosophie auf die Moral an. In sehr mildem, meist

*) Th. 2. nach f. Tode, unvollendet. 1866. — **) Vollst. N. Mecheln 1845, 10 Bb. oct.

evangelischen Geiste ist Sailer's Handbuch der christlichen Moral (1818. 1834, 3 B.), und die Annäherung an reinere evangelische Auffassung, obgleich oft etwas rationalistisch abgeflacht, zeigt sich auch bei anderen neueren Ethikern. Hirschers „Christliche Moral“, (1835. 5. Aufl. 1851; 2 B.) ist wissenschaftlich wol am bedeutendsten, und in ihrer Gesamtauffassung vielfach auf wesentlich evangelische Grundsätze zurückgehend; eigentümlich römische Auffassungen werden oft sehr abgeschwächt und advocatenmäßig idealisirt und den evangelischen genähert; ohne einige Sophistik geht es dabei nicht ab; auch Stapf (Christliche Moral, 1841, 4 B., theol. mor., 4. ed. 1836), sucht die ältere Moral biblischer zu gestalten; Jochem, Moralthologie 1852 ff. 3 B., einfach und klar; Martin, 1850. 51; Werner, 1850. (92)

Diese Klärungen römischer Moral vermögen es aber nicht, ihren Grundcharakter im Gegensatz zur evangelischen zu ändern. Der Gedanke des Verdienstlichen menschlicher Werke als mitwirkend zum Heil wird nicht überwunden, die Tugend ist nicht bloßer Dank, sondern ein Anrecht; das sittliche Leben ist nicht der von selbst ausstrahlende Glanz der in der Glaubensliebe erglühenden Seele, sondern ist ein von dem Glauben noch verschiedenes, beziehungsweise selbständiges, mühevoll arbeitend an dem durch jenen nur mitbedingten, aber noch nicht wirklich erworbenen Heil. Der göttliche Wille ist in der geistlichen Wiedergeburt noch nicht inneres Eigentum der gläubigen Seele geworden, sondern schwebt immer noch als ein anderes, gegenständliches vor derselben; daher der ganz überwiegende Charakter der Gesetzmäßigkeit in der römischen Moral, selbst da, wo im Anschluß an Thomas die Form der Tugendlehre gewahrt ist. Damit hängt es allerdings zusammen, daß die römische Theologie eine bei weitem reichhaltigere ethische Literatur erzeugt hat als die evangelische, weil dort nicht bloß das wissenschaftliche, sondern auch das praktische Bedürfnis nach sittlichen Anweisungen und Regeln viel größer ist als im Bereiche des evangelischen Bewußtseins, welches nicht mehr „unter dem Gesetze“ steht, welches also an der Ethik weniger ein praktisches als ein rein wissenschaftliches Interesse hat. Dem Katholiken ist das Evangelium wesentlich auch ein neues Gesetz, das alttestamentliche nur weiterführend, und die Moral hat diese neue Gesetzgebung zu bearbeiten und in mehr oder weniger rechtlicher Weise zu gestalten; nur einem römischen Moralisten ist es möglich, einen bürgerlichen Criminalcodex, wie es Stapf mit dem österreichischen in speciellster Ausführlichkeit thut, in ein Lehrbuch der Ethik aufzunehmen. Der Christ kommt hier niemals dazu, den göttlichen Willen anders in sich zu tragen als in dem erlernten Gesetz; das Gesetz und das sittliche Subject bleiben immer noch außer einander, und jenes ein jenseitiges für dieses; auf die Autorität des äußerlichen Gesetzes hin zu handeln erscheint als ein besonderes Verdienst; das Gesetz durchdringt nicht die menschliche Seele, und diese nicht das Gesetz; es bleibt zwischen beiden eine unübersteigliche Kluft; das Gesetz und der Mensch begnügen sich daher zuletzt mit äußerlichem; das gehorchen überwiegt das lieben; lieben aber ist nie ein Verdienst, wie das gehorchen es sein könnte. Wegen der Stellung des Glaubens neben den Werken fehlt dem Sittlichen der einige Mittelpunkt in dem Gemüthe, und es erscheint das Gute daher überwiegend als eine Vielheit von Tugenden, und das sittliche Leben überhaupt als eine endlose Summe einzelner sittlicher Fälle; daher in der römischen Moral das überwiegen der casuistischen Behandlung, die auch in der neuesten Gestaltung derselben nicht ganz abgestreift ist; bei der Moral denkt der Katholik sofort an eine Summa casuum;

auch in dieser Beziehung bekundet sich der durchgreifende Charakter der Neußerlichkeit. Der Begriff der in einem neuen, freien Leben sich offenbarenden Gotteskindschaft kommt in der römischen Moral nirgends zu seinem vollen Recht; der Begriff eines Sohnes der Kirche ist ihr geläufiger; da tritt aber sofort der kirchliche Staat mit seinem Gesetzescharakter in den Vordergrund des sittlichen Lebens.

IV.

System der christlichen Sittenlehre.

§. 50.

Die theologisch-christliche Sittenlehre hat, im Unterschiede von der philosophischen, eine geschichtliche Voraussetzung, die in Christo geschehene Erlösung. Die Erlösung aber setzt die Sünde voraus, von deren Macht sie den Menschen befreit; und die Sünde setzt die sittliche Idee an sich voraus, deren thatsächliche Verneinung sie ist. Die Erkenntnis der auf der vollbrachten Erlösung ruhenden christlichen Sittlichkeit setzt also voraus die Erkenntnis des sittlichen Zustandes des noch unerlösten Menschen, und diese wieder die Erkenntnis desjenigen idealen Seins, von welchem der Mensch in der Sünde sich abgewandt hat. Die christliche Sittenlehre hat also ein dreifaches zur Erkenntnis zu bringen:

- 1) Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde, das Sittliche in seiner idealen Gestalt, das Ursittliche, das, was Gott als der heilige will.
- 2) Den Abfall von dem wahrhaft sittlichen, die Sünde, die schuldvolle Verkehrung der sittlichen Idee in der Wirklichkeit, das, was der Mensch als der unheilige will.
- 3) Das Sittliche in seiner Erneuerung durch die Erlösung, die Wiedergeburt der sittlichen Wahrheit aus der sündlichen Verderbnis, das, was Gott als der gnädige und der Mensch als der bußfertige will.

Diese drei Gestalten des Sittlichen bestehen für die Menschheit nicht neben, sondern nach einander, bilden eine sittliche Geschichte der Menschheit; die erste Stufe ist vorgeschichtlich; die zweite ist das Wesen der Geschichte der Menschheit bis auf Christum, die dritte das Wesen derjenigen Geschichte, die von Christo ausgeht und von denen getragen wird, die ihm angehören.

Da sich im Christentum alles religiöse und sittliche Leben auf die in Christo geschehene Erlösung, also auf eine geschichtliche Thatsache bezieht, so muß auch die christliche Sittenlehre nach einer Seite hin einen geschichtlichen Charakter tragen. Christlich-sittlich ist der Mensch nur, insofern er sich als

eines durch Christum erlöstem bewußt ist; und in diesem christlich-sittlichen Bewußtsein sind daher die angeführten drei Gedanken unmittelbar gegeben. Als Erlösten kann sich nur wissen, wer sich ohne die Erlösung als sündhaft weiß; als Sünder kann sich nur wissen, wer von dem sittlichen Ideal ein Bewußtsein hat. Die angeführte Theilung der Sittenlehre ruht also in dem Wesen der christlichen Sittlichkeit selbst. Der erste Theil stellt die ideale Sittlichkeit dar, die noch von keiner Wirklichkeit der Sünde weiß, die Sittlichkeit im Stande der Unschuld, — der zweite Theil die wirkliche Sittlichkeit des natürlichen, ungeistlich gewordenen Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Sünde, — der dritte die christliche Sittlichkeit des aus der Sünde durch die geistliche Wiedergeburt wieder mit Gott versöhnten und vereinigten Menschen, die Sittlichkeit im Stande der Gnade. Der erste Theil ist überwiegend eine stetig fortschreitende Entfaltung der sittlichen Idee an sich, der zweite gehört überwiegend der geschichtlichen Erfahrung an, der dritte gehört als Versöhnung der Wirklichkeit mit der Idee beiden Gebieten der Wissenschaft zugleich an. Die geschichtliche Person Christi ist für alle drei sittliche Gebiete eine Offenbarung der zu erfassenden Wahrheit; in Beziehung auf die ideale Sittlichkeit ist Christus das reine sittliche Urbild an sich, die geschichtliche Verwirklichung der sittlichen Idee, für den sittlichen Zustand der zweiten Gestaltung offenbart er den Gegensatz der Sünde gegen die sittliche Wahrheit in dem auf ihn sich werfenden Haß, für den des dritten ist er die wesentlich begründende und mitwirkende Macht, und offenbart den Gegensatz des Heiligen gegen die Sünde.

Die eigentümlich christliche Sittlichkeit allein darzustellen, wäre wissenschaftlich mangelhaft, weil sie ohne die beiden vorangegangenen Gestaltungen des Sittlichen unverstanden bleibt. Die ideale Sittlichkeit für sich allein darzustellen, ist Aufgabe der wahren philosophischen Ethik; gewöhnlich aber kommt statt der erstreben und angeblich idealen Sittenlehre nur eine trügerisch verhüllte Rechtfertigung des natürlichen, sündhaften Wesens des unerlösten Menschen zu stande. Die ideale Sittenlehre des ersten Theils reicht nur für diejenigen aus, welche einen Widerspruch des wirklichen Zustandes der Menschheit mit der Forderung der sittlichen Idee nicht anerkennen, oder denselben zu einem bloßen zurückbleiben hinter der später zu erreichenden Vollkommenheit herabsetzen, statt ihn als einen wesentlich entarteten zu erfassen. Das ist der Grundgedanke christlicher Sittlichkeit, daß der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll in wesentlichem Gegensatze zu dem wahrhaft guten sei und einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung oder Wiedergeburt bedürfe. Daß dies so sei, ist nicht a priori zu beweisen, nicht speculativ zu entwickeln, sondern als Thatsache anzuerkennen. Mit der Wirklichkeit der Sünde aber verändert sich das sittliche Leben wesentlich, und eine Sittenlehre, die auf die Sünde als eine bloß mögliche Rücksicht nähme, wie die rein philosophische, ist darum für die wirklichen Zustände unzureichend. Die Geschichte der Menschheit ist nach allen Seiten hin eine andere geworden, als wie sie ohne die Sünde gewesen wäre, und eine vollkommene Sittenlehre kann also nicht bloß einen rein philosophischen, sondern muß auch einen geschichtlichen Charakter haben, muß den ganzen schweren Ernst der wirklichen Sünde erfassen. Wenn sie aber damit endigte, so wäre sie nur ein düsteres Trauerspiel, etwas schlechthin trostloses. Aber Gottes Liebe hat die Geschichte der Sünde durch eine geschichtliche Erlösungsthat durchbrochen und eine Geschichte des Heils in der Menschheit begründet, und dem Menschen die Mög-

lichkeit und die Macht gegeben, die Sünde in sich zu überwältigen und aus der Gottesentfremdung zum sittlichen Ziele emporzurufen. Dies ist das dritte Gebiet, das der eigentümlich christlichen Sittlichkeit, die zwar an der idealen, vorzüglichsten Sittlichkeit ihr Urbild hat, aber nicht mit ihr zusammenfällt, denn sie hat ganz andere thatsächliche Voraussetzungen und Bedingungen als jene, nicht mehr das an sich reine und geistig und sittlich vollkräftige Subject, und nicht mehr die an sich gute und für alle sittlichen Einwirkungen offene und empfängliche gegenständliche Welt, sondern hier wie da ein machtvolleres Widerstreben; sie ist darum nach beiden Beziehungen eine Sittlichkeit des steten Kampfes, während die der ersten Gestaltung mehr die einer einfachen Entwicklung war; — sie ist auch nicht bloßes Hervordrängen aus einem noch unfertigen und insofern unvollkommenen Zustande, sondern ein wirkliches Überwinden thatsächlicher unsittlicher Gewalten; und der Ernst der Sittlichkeit wie der Sittenlehre steigt mit der tieferen Erkenntnis des inneren und wesentlichen Unterschiedes der drei sittlichen Gestaltungen und ihres inneren und geschichtlichen Zusammenhanges.

Diese unsere, dem christlichen Bewußtsein doch sehr natürliche Gliederung der Sittenlehre ist von vielen Seiten angefochten worden, und besonders hat man sich Sorge darüber gemacht, woher wir denn für die ideale, garnicht wirklichgewordene Sittlichkeit eine Erkenntnis haben könnten. Solcher Einspruch sollte wenigstens nicht von denen gemacht werden, welche auch die christliche Sittenlehre auf bloßen Thatsachen des Bewußtseins oder auf rein philosophischer Grundlage erbauen zu können meinen. Wer aber die Sünde als etwas schlechthin notwendiges auffaßt, wird freilich unsern ersten Theil als reines Gebilde träumender Einbildung betrachten müssen; wir bestreiten ihm aber das Recht, einer christlichen Sittenlehre, die durchaus von dem Gedanken getragen ist, daß die Sünde sei „der Menschen Verderben“ [Spr. 14, 34] und dem Herrn „ein Grenel“ [15, 9], die Betrachtung dessen, was der heilige Gott von seinen rein und gut geschaffenen Kindern fordert, wehren zu wollen. Ob wir für solche Betrachtung auch eine Erkenntnisquelle haben, das wird sich finden. (93)

Erster Theil.

Das Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde.

Einleitung.

I. Begriff und Wesen des Sittlichen.

§. 51.

Die sittliche Idee ruht auf der des Zweckes. Der Zweck ist eine durch eine Lebensbewegung zu verwirklichende Idee. Was einer Idee entspricht, ist in Beziehung auf diese gut. Wahrhaft gut ist, was einer vernünftigen, also göttlichen Idee entspricht, sie vollkommen in Wirklichkeit ausdrückt. Alles göttliche Leben und Wirken hat einen göttlichen Zweck; alles durch Gott verwirklichte ist daher schlechthin gut, ist in vollkommenem Einklang mit dem göttlichen Willen. — Das Natursein ist an sich und unmittelbar durch den Schöpfungsact selbst gut, und was in ihm als ein durch Lebensentwicklung zu erreichender Zweck gesetzt ist, wird mit innerer, von Gottes Willen gesetzter Notwendigkeit auch verwirklicht. Das Sein des vernünftigen Geschöpfes ist an sich ebenfalls gut; aber seine volle Wirklichkeit als eines wahrhaft vernünftigen Wesens, also sein vernünftiger Zweck ist ihm nicht unmittelbar durch Naturnotwendigkeit gesetzt, sondern als Aufgabe einer durch vernünftiges, als freies Thun zu vollbringenden Lebensbewegung. Bei dem bloßen Naturwesen ist das Gutsein der sich selbst notwendig vollbringende Zweck Gottes in dem Geschöpf; bei dem vernünftigen Geschöpfe ist es der durch dasselbe frei sich vollbringende Wille Gottes an das Geschöpf. Dieser göttliche Wille ist da nicht bloß Zweck für Gott, sondern auch bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf. — Das Gute, insofern es bewußter Zweck für das vernünftige Geschöpf ist, ist das Gut. Insofern dieses ein einiges und vollkommenes, also dem göttlichen Willen an das Geschöpf vollkommen entsprechendes ist, ist es das höchste Gut, welches daher auch schlechterdings eins und für alle vernünftigen Geschöpfe wesentlich dasselbe sein

muß, nämlich ihre vollkommen erreichte vernünftige Vollkommenheit. Alle vernünftige Lebensentwicklung des vernünftigen Geschöpfes richtet sich also auf die Verwirklichung des höchsten Gutes.

Schon die griechischen Philosophen haben sich mit dem Begriffe des Guten und des höchsten Gutes viel beschäftigt und verschiedene, bei Aristoteles im wesentlichen richtige Begriffe darüber aufgestellt. An sich ist die Frage sehr einfach; schwierig wird sie nur, wenn man auf die wirklichen Zustände des Menschen blickt und deren Widerspruch mit seiner Idee nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßt, also das Unberechtigte in den menschlichen Bestrebungen nicht scharf von dem rechtmäßigen zu scheiden vermag. Ueber den Begriff des beziehungsweise guten ist kein Streit; es ist immer die Uebereinstimmung einer Wirklichkeit mit einer Idee oder mit einer andern Wirklichkeit, ruht also auf dem Gedanken einer Zusammengehörigkeit des mannigfaltigen. — Der einfache und wahre Begriff des Guten erscheint schon Gen. 1, 3. 4. 31; [vgl. 1 Tim. 4, 4]. Gott spricht, und es geschieht; die Wirklichkeit ist der vollkommene Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens, also ihrer Idee. Da ist der Begriff nicht bloß des beziehungsweise guten, sondern des wahrhaft guten; beziehungsweise gut ist jeder Einklang von unterschiedenen Dingen, schlechtthin gut ist der Einklang mit Gott. So ist zunächst Gott selbst gut und das Urbild alles Guten [Ps. 25, 8; 86, 5; Mt. 19, 17], gut in Beziehung auf sich selbst als in vollkommenem Einklang mit sich, gut in Beziehung auf die Geschöpfe, insofern Gott sie in dem von ihm selbst gewollten Wesen, in ihrer wahren Eigentümlichkeit und Selbständigkeit erhält und sich ihnen immerdar als ihr sie liebender Gott, als ihr Vater beweist [Ps. 34, 9]. Das Geschöpf ist gut, insofern es ein Bild Gottes ist, eine durch seine rechtmäßige Eigentümlichkeit bedingte Offenbarung des Göttlichen, und nach der andern Seite, insofern es in seiner Wirklichkeit in Einklang ist mit seinem Wesen, seiner Idee, und darum, da alle Geschöpfe für einander geschaffen sind, mit der Gesamtheit des geschaffenen. „Es war sehr gut“ alles, was Gott geschaffen, auch darin, daß die verschiedenen Geschöpfe mit einander in vollkommener Uebereinstimmung, zu einem in sich harmonischen Ganzen zusammentraten; „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei“, insofern das endliche Geschöpf seinem Wesen nach nicht bloßes vereinzelter Dasein, sondern ein Glied einer Gemeinschaft sein soll. Daher hat der Ausdruck *טוב* auch die Bedeutung von *καλός*, gratus, jucundus, suavis; ich lege einem Gegenstande in Beziehung auf mich diese Eigenschaft bei, insofern er mit meinem eigentümlichen Dasein in Einklang ist, insofern ich mich in ihm wiederfinde, mich bei ihm heimisch fühle, durch ihn in meinem Lebenskreise reicher, in meiner Lebensthätigkeit gefördert werde. Wahrhaft gut ist für mich also das, was zur Erreichung meiner von Gott gewollten wahren Vollkommenheit beiträgt, also in letzter Stufe diese Vollkommenheit selbst. Das bloße Natursein hat nur das Gute in sich als notwendiges Gesetz und kann nicht anders; das vernünftige Geschöpf dagegen hat es in sich als vernünftiges Bewußtsein, als freies Gesetz, als Gebot, und es kann auch anders. Bei dem Natursein vollbringt der Zweck sich selbst, bei dem vernünftigen Geschöpfe nur durch dessen freien Willen. Die Naturdinge sind an sich ein Bild Gottes; der Mensch aber ist nicht bloß nach Gottes Bilde, sondern auch zu demselben geschaffen, hat es als einen durch freies Thun zu erreichenden Zweck, als vernünftige Aufgabe vor sich.

Alles Gute ist für etwas seiendes gut, und ist als solches für dasselbe, insofern es diesem irgendwie zu eigen wird, ein Gut. Ein rechtes Gut kann nur sein, was an sich wahrhaft gut, also göttlich ist; alle wahren Güter sind von Gott [Jac. 1, 17] und führen zu Gott. Die Idee des höchsten Gutes haben wir hier noch nicht dem Inhalte, sondern vorläufig nur der Form nach zu bestimmen. Es kann nicht einer Seite des menschlichen Seins ausschließlich angehören, sondern muß in der Vollendung seines Gesamtlebens bestehen, kann darum aber auch nicht nur die Vollkommenheit des Einzelwesens als solchen sein, sondern nur als eines lebendigen Gliedes an dem lebendigen Ganzen. Das höchste Gut ist auch nicht ein bloß beziehungsweise höheres neben vielen andern minder hohen Gütern, sonst würde die Zusammenfassung jenes mit diesen noch etwas höheres sein, sondern alle Güter überhaupt, insofern sie dies wahrhaft sind, können nur einzelne Bestandtheile des höchsten Gutes sein; und darin eben, daß etwas, was ich zu erreichen strebe, was mir also als ein Gut erscheint, geeignet ist, eine Offenbarung oder ein Bestandtheil des höchsten Gutes zu sein, liegt die Bekundung, daß es ein wirkliches Gut und nicht bloß ein Scheingut sei. Alles, was der Mensch erreichen will, erscheint ihm als ein Gut, und was er abwehren will, als ein Uebel, und die Vernünftigkeit besteht darin, daß er nicht das scheinbar gute, sondern das wirklich gute erstrebt, und in dem einzelnen Guten das höchste Gut; und dieses Streben ist selbst ein gutes. Das höchste Gut ist sonach die höchste Vollkommenheit der vernünftigen Persönlichkeit oder die vollkommene Darstellung der Ebenbildlichkeit Gottes, oder die vollkommene Uebereinstimmung der Wirklichkeit des menschlichen Gesamtseins und Gesamtlebens mit der Idee des Menschen oder mit dem Willen Gottes, — das alles sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Alles, was zu diesem höchsten Zweck hinführt, ist gut, was davon abführt, ist übel.

§. 52.

Insofern das vernünftige Geschöpf das Gute vernünftig, also mit Bewußtsein von dem guten Zweck und mit freiem Willen verwirklicht, ist es sittlich. Das Sittliche ist das Gute, insofern es durch den freien Willen des vernünftigen Geschöpfes verwirklicht wird; und in dieser Erscheinung des vernünftigen Lebens ist sowol der Wille, als auch das Thun und der Zweck sittlich, und die wahre Sittlichkeit besteht in dem vollen Einklange dieser drei Momente. Sittlichkeit ist daher das Leben des vernünftigen Wesens, welches mit bewußter Freiheit das Gute vollbringt, also den Einklang des Daseins wirkt, sowol den Einklang des eignen Daseins mit Gott, als auch und eben dadurch den Einklang des Menschen in und mit sich selbst und mit den übrigen Geschöpfen, insofern diese selbst im Einklange mit Gott sind. Die Sittlichkeit faßt daher zwei Seiten des vernünftigen Lebens in sich: einerseits bewahrt und entwickelt sie die rechtmäßige Selbstständigkeit und Eigentümlichkeit des sittlichen Subjectes, läßt es nicht in Gott oder das All aufgehen oder verschwimmen, denn Einklang ist nur, wo Unter-

schiedenheit und Selbständigkeit des unterschiedenen ist; andrerseits läßt sie diesen Unterschied nicht zum Gegensatz und Widerspruch werden, sondern erhält ihn in der Einheit, bildet ihn zum vernünftigen Einklang. Das Sittliche ist also das Schöne auf dem Gebiete der vernünftigen Freiheit, ist die vernünftig sich offenbarende Freiheit selbst. Vernünftig sein und sittlich sein ist auf dem Gebiete der Freiheit eins.

Das sittlichsein verhält sich zum gutsein der bloßen Naturdinge wie die bewusste Freiheit zur unbewussten Notwendigkeit. Das gutsein der Geschöpfe ist nicht ihr bloßes Sein, sondern ihr Leben, weil Gott, dessen Bild sie sind, Leben ist; Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. Das gutsein der vernünftigen Geschöpfe ist also wesentlich auch Leben, und in diesem Leben verwirklicht die Sittlichkeit das Gute. Nach dem Begriffe der Sittlichkeit, wie er sich uns hier ergeben, kann auch mit gutem Recht von einer Sittlichkeit Gottes geredet werden; die in der menschlichen Sittlichkeit sich offenbarende Ebenbildlichkeit Gottes setzt diesen Gedanken sogar voraus; und die heilige Schrift spricht ihn ausdrücklich aus, und es ist kein Grund, von Gott diesen Ausdruck ganz zurückzuweisen. Gott ist gut [כַּיֵּן] und fromm [רַחוּם; Dt. 32, 4; Ps. 25, 8]; und es ist also ganz biblisch, wenn wir singen: „o Gott, du frommer Gott.“ Gott als der schlechtthin heilige Wille ist die vollkommene Sittlichkeit selbst, insofern sein ganzes Sein und Walten in vollkommener Uebereinstimmung mit seinem Willen und seinem Wesen ist, und insofern er als die unendliche Gerechtigkeit und Liebe den Einfluß des Lebens in der geschaffenen Welt setzt und erhält. Gottes Sittlichkeit ist seine Heiligkeit. Darum ist auch Gott das vollkommene Urbild und Vorbild alles Sittlichen; „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ [Lev. 11, 45]; und es wird Gott auch Tugend, ἀρετή, im eigentlichen Sinne beigelegt [1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3]. Der Mensch ist also nicht bloß im allgemeinen darin sittlich, daß er Gottes Willen zum Gesetze seines Lebens, sondern bestimmter darin, daß er Gottes Sittlichkeit zu seinem Vorbild macht. Bei Gott ist alles Gute auch sittlich oder heilig; bei dem Geschöpf ist alles Sittliche zwar gut, aber nicht alles Gute auch sittlich.

Nothe*) setzt an dem gewöhnlichen Begriffe des Sittlichen aus, daß man immer nur den Begriff des sittlich-Guten aufstelle, nicht aber das Sittliche in dem mittleren Sinne fasse; der Begriff des Sittlichen müsse auch das sittlich-Böse umfassen. Aber es ist doch wol in der Ordnung, daß zunächst der Begriff auf die rechtmäßige Erscheinung seines Inhalts bezogen wird, und die entgegengesetzte eben als unrechtmäßige Entartung gefaßt wird. Es wäre doch eine unbillige Anforderung, den Begriff des Vernünftigen so zu fassen, daß derselbe zugleich auch das Unvernünftige umfasse, den Begriff des Organismus so, daß er auch die Krankheit mit einschließe. Nothes Vorwurf hat bei ihm nur darum ein größeres Gewicht, weil er das Böse nicht als bloß krankhafte Erscheinung, sondern als notwendigen Durchgang der Entwicklung erklärt; in diesem Falle muß freilich das Böse in der Begriffsbestimmung des Sittlichen mit enthalten sein.

*) 2. Aufl. S. 418 ff. und 431 ff.

§. 53.

Die Sittlichkeit als die freie Verwirklichung des Guten bewegt sich zwar wesentlich in dem Gebiete des Willens, aber da dieser Wille ein vernünftiger ist, der Ausdruck eines Bewußtseins und einer Liebe zu dem in dem Bewußtsein enthaltenen ist, so umfaßt die Sittlichkeit das ganze Leben und Wesen des Geistes nach allen seinen Erscheinungsformen, als erkennen, fühlen und wollen. Das sittliche Erkennen ist der Glaube, sowol der religiöse, als überhaupt der vernünftige Glaube; das sittliche Gefühl ist das Wolgefallen am Guten, die Liebe zu demselben, und nach der andern Seite das Misfallen am nichtguten; das sittliche Wollen ist das Streben nach der Verwirklichung des Guten. Die Sittlichkeit selbst aber ist nicht eins dieser drei, sondern immer und notwendig die Einheit der drei Seiten des menschlichen Geistes.

Diese drei Seiten des menschlichen Geisteslebens sind alle ein Ausdruck der Einigung des Subjectes mit dem gegenständlichen Sein, überhaupt mit dem All, in höchster Stufe mit Gott. Das Subject selbst wird sich auch selbst zum Gegenstand und kommt darin erst zu seiner Wahrheit. Das bloße Einzelsein des Subjectes ist an sich vom Uebel, ist das Gegentheil des wahren Daseins und Lebens, ist das zerfallen des Lebens, der Tod, die Auflösung des einzigen Gesamtlebens in seine gleichgiltig neben einander bestehenden Atome. Das Einzelwesen ist in seiner Wahrheit nur, insofern es in Einheit tritt mit dem All; diese Einheit ist nicht seine Vernichtung, sondern seine Bewahrung, seine Anerkennung in dem All als eines organisch in dasselbe eingefügten Gliedes; eine wechselseitige Lebensbeziehung, Einheit in der Unterschiedenheit; und dies eben ist das Wesen des Lebens, daß das einzelne Dasein wie die Gesamtheit in allen Theilen sich auf einander beziehen, und daß in dieser Beziehung das einzelne als Glied ebenso eins ist mit dem Ganzen, wie ein selbständiges Sein für sich.

Im Erkennen bezieht der Mensch das Object auf sich, nimit es geistig, nach seinem Begriffe, in sich auf; im Gefühl bezieht sich das Subject in dieser geistigen Aneignung auf sich selbst, faßt das angeeignete als in Uebereinstimmung oder in Widerspruch mit dem eignen Sein und Wesen, also im Wolgefallen oder Misfallen; im wollen bezieht sich das Subject thätig, bestimmend auf das mit Wolgefallen oder Misfallen aufgenommene Object; der Wille ruht also auf dem Gefühle, wie dieses auf dem Erkennen, obgleich letzteres ein dunkles, halbberuhtes sein kann. In jeder dieser drei Beziehungen kann der Geist mehr oder weniger frei oder unfrei sein; und insofern er sich dabei frei verhält, ist er auch sittlich. Erkennen und fühlen sind allerdings zunächst unfrei, sie drängen sich dem sich dabei wesentlich passiv verhaltenden Menschen ohne dessen freiwillige Thätigkeit unwillkürlich auf, und insofern dies gilt, sind beide noch außer sittlich; sie treten aber auf das sittliche Gebiet, sobald sie als frei gewollte erscheinen, und das ist ihre höhere, vernünftige Gestalt. Das Erkennen ist sittlich, wenn ich vernünftig erkennen will, d. h. wenn ich nicht das einzelne Sein, weder das gegenständliche noch das eigene, für sich, als in seiner Ver-

einzelung auf sich selbst beruhendes, sondern darüber hinausgehend es in seinem Grunde erfasse, wenn ich also alles einzelne Sein an das unendliche Sein und Leben Gottes anknüpfe, und so das Seiende als ein einiges von Gott gesetztes erfasse. Dieses hinausgehen über das Einzeldasein ist nicht ein unfreies; das Object selbst zwingt mich nicht dazu, hält mich vielmehr bei seiner unmittelbaren Wirklichkeit fest, sondern mein vernünftiges Wesen führt mich dazu, darüber hinausgehen zu wollen. Sittlich wird das Erkennen dadurch, daß es ein frommes Bewußtsein wird, religiösen Charakter annimmt; und dieses fromme anknüpfen des Endlichen an das Unendliche ist der Glaube, der seinem Grundwesen nach religiös ist. Kein Glaube kann durch irgend eine Beweisführung erzwungen werden; er ist und bleibt in allen seinen Gestalten etwas freiwilliges; und eben darin, daß der Glaube ein sittliches Erkennen ist, also ein wollen und ein Lieben mit einschließt, ist er nicht bloßes Erkennen, nicht bloßes fürwahrhalten, und eben darum kann er eine sittliche Forderung sein. Ohne diese Willigkeit, das Göttliche in dem endlichen Einzeldasein zu finden und anzuerkennen, gibt es keine Erkenntnis Gottes, also keine wirkliche Vernünftigkeit des Erkennens. Der Glaube ist zwar wesentlich religiös, durchströmt aber mit seiner sittlichen Macht von jenem Quell aus befruchtend das Gesamtgebiet des vernünftigen Erkennens. Kraft dieses Glaubens habe ich das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit des Daseins, das Vertrauen, daß ich die Wahrheit finden könne, daß die Gesetze meines Denkens, die Eindrücke der Außenwelt nicht in sich unwahr und täuschend seien, daß innere Gesetzmäßigkeit, göttliche Ordnung, also Vernünftigkeit in dem Dasein walte, also daß ich auf diese Ordnung und Gesetzmäßigkeit rechnen könne. Ohne einen solchen sittlichen Glauben, ohne ein solches, auf keinen Beweisführungen ruhendes Vertrauen gäbe es kein Erkennen, keine Möglichkeit eines geistigen Lebens überhaupt. Ohne dieses Vertrauen müßten wir in jedem Trunk Wasser, in jedem Bissen Brod tödtliches Gift fürchten, bei jedem Schritt erwarten, daß der Boden unter unsern Füßen weiche. Zweifelsucht setzt Verderbniß voraus; der eigentliche Skepticismus ist wie die Sophistik eine unsittliche Zersetzung des vernünftigen Erkennens; die geistige Welt und die Natur zerfallen ihm in todtte Atome.

Insofern das Gefühl nur ein unmittelbares Bewußtsein von einem so oder so erregten des Subjects ist, ist es noch außersittlich, weil unfrei; vernünftig und sittlich wird es durch die Freiheit auf grund des religiösen Bewußtseins, wenn ich mich durch die endlichen Dinge nicht schlechthin passiv bestimmen lasse, sondern alle Gefühlsbestimmungen unter die Macht des Glaubens, des religiösen Bewußtseins stelle, wenn ich also zu der Stufe der Freiheit mich erhebe, daß ich Wolgefallen nur an dem habe, was Gott wolgefällig ist, und Mißfallen nur an dem gottwidrigen, daß meine Liebe zu endlichen Wesen nur in der Liebe zu Gott ruht.

Der Wille, der eigenste Bereich des Sittlichen, ist an sich auch noch nicht sittlich, sondern muß es erst werden. Der freie Wille, im Unterschiede von dem unfreien Triebe des Thieres ist zunächst noch inhaltslos, nur verneinend bestimmt, erst die Möglichkeit, noch nicht die Wirklichkeit des Sittlichen. Zum wirklich freien, also sittlichen Willen wird er erst durch die Beziehung auf den Glauben, dadurch, daß er nicht mehr bloß individueller, durch das bloße Einzelsein des Subjectes bestimmter Wille ist, — als solcher ist er eben noch unvernünftig, thierisch, — sondern daß er einen Glaubensinhalt in sich

aufnimmt, sich bestimmen läßt durch das Gottesbewußtsein und die Gottesliebe, daß er darin über das bloß einzelne hinausgeht, sein Streben auf den vernünftigen Glauben an das Unendliche gründet. Dies ist eine so durchgreifende Bedingung des sittlichen Willens, daß selbst der böse Wille, der eben auch in das Gebiet des Sittlichen gehört, durch ein gewisses Glaubensbewußtsein bedingt ist, indem er eine Auflehnung gegen das Gottesbewußtsein ist; „die Dämonen glauben's auch,“ daß Gott sei „und zittern“ [Jac. 2, 19]; der Grad der sittlichen Schuld im strengsten Sinne hängt ab von dem Grade der Erkenntnis Gottes. Sittlich gut ist also der Wille, wenn er aus dem Glauben kommt, auf grund des Gottesbewußtseins und der Gottesliebe das Gott wohlgefällige zu verwirklichen strebt, sittlich böse, wenn er trotz des Gottesbewußtseins das gottwidrige erstrebt, das Einzelne, zunächst das eigene, loszulösen sucht von der Einheit mit Gott. Die Sittlichkeit überhaupt hat also zwar in dem Willen ihr wesentliches Gebiet, umfaßt aber als damit innerlich zusammenhängend auch das des Erkennens und des Gefühls.

§. 54.

Da das Leben des vernünftigen Geistes ein stetiges ist, und zwar eine stetige freie Thätigkeit, so hat es stets auch sittlichen Charakter. Die Sittlichkeit ist nicht eine Reihe von einzelnen sittlichen Punkten, sondern ein zusammenhängendes Leben und jeder Augenblick desselben ist entweder im Einklange oder im Widerspruch mit dem sittlichen Zweck, entweder gut oder böse. Es gibt in dem ganzen Leben des Menschen keinen sittlich gleichgiltigen Augenblick oder Zustand.

Der Mensch ist Gottes Ebenbild nur, insofern er diese Ebenbildlichkeit lebt, denn Gott ist Leben; jedes Leben aber ist ein stetiges; eine wirkliche Unterbrechung ist dessen Vernichtung, ist der Tod. Schlummer ist nur ein durch das gebundensein des Geistes an die Natur bedingter Wechsel der Lebenserscheinung, nicht wirkliche Unterbrechung. Der Geist schläft nicht; auch der schlummernde Geist ist sittlich, kann heilig sein und unrein; des Heiligen Seele kann nichts unheiliges träumen; und der Traum ist ein unwillkommener Spiegel eines unreinen Herzens; wenn Jacob seinen Joseph um dessen vermeintlich hochmüthigen Traumes willen rügend straft [Gen. 37, 10], so war sein sittliches Urtheil ein sehr richtiges, und nur die Voraussetzung irrig. Jede Meinung von sittlich gleichgiltigen Lebensmomenten ist widersittlich. Gibt es in dem natürlichen Leben des Menschen Mittelzustände zwischen Leben und Tod, wie die Ohnmacht, so ist das schon darum ein Zustand des Verderbens, weil der Tod es ist. Die Sittlichkeit ist die Gesundheit des vernünftigen Geistes; jede Hemmung der Gesundheit aber ist Krankheit. Gottes Wille ist ein beständig geltender; und es ist schlechterdings nichts denkbar, was nicht entweder ihm entspräche oder ihm zuwider wäre.

II. Verhältniß des Sittlichen zur Religion.

§. 55.

Das religiöse Bewußtsein, welches das bedingtsein unseres Seins und Lebens durch Gott ausspricht und als Gesinnung die Frömmigkeit ist, ist mit der Sittlichkeit notwendig und eng verbunden, so daß keins ohne das andere möglich ist; aber sie sind nicht dasselbe. Religion und Sittlichkeit setzen beide den Menschen in Beziehung zu Gott. In der Religion aber verhält sich der Mensch mehr empfangend, läßt das Göttliche in sich walten; in der Sittlichkeit verhält sich der Mensch mehr selbstthätig, läßt von sich aus das gottentsprechende ausgehen. In der Religion erhebt sich der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott; in der Sittlichkeit bekundet der Mensch diese Gemeinschaft durch das herausbilden des göttlichen Bildes an sich und an der äußeren Welt. Dort wendet sich der Mensch von der endlichen Einzelheit und Vielheit zu dem einigen Mittelpunkt des Lebens; hier wendet er sich aus diesem göttlichen Lebensmittelpunkte thätig nach dem creatürlichen Umkreis, aus der Einheit zur Vielheit, um jene in dieser zu offenbaren. Beide entsprechen der doppelten Lebensströmung in jedem natürlichen Organismus, beide sind also zwei untrennbar vereinigte Seiten eines und desselben geistigen Lebens, und selbst der Anfang desselben hat beides schon in sich vereinigt. In der Religion und in der Sittlichkeit verherrlicht sich Gott, wie in seiner Schöpfung, in der Religion für den Menschen und an dem Menschen, in der Sittlichkeit durch den Menschen; und indem der sittliche Mensch Gottes Willen in der Welt und für dieselbe vollbringt, vollendet er Gottes Willen in Beziehung auf seine Schöpfung, und das freie sittliche Thun des Menschen ist die von Gott gewollte Fortsetzung und Vollendung des Schöpfungswerkes.

Das Bewußtsein, daß ich als Einzelwesen nicht ein schlechtthin selbständiges und unabhängiges Bestehen und Recht habe, auch nicht bloß von andern endlichen Mächten abhängig bin, sondern von einem unendlichen, göttlichen Urgrunde, ist ein religiöses; und das auf grund dieses Bewußtseins sich entwickelnde geistige Leben ist das religiöse Leben. Insofern es aber Gesinnung ist, d. h. in dem Gefühl der Liebe zu Gott und in dem daraus hervorgehenden Willen sich ausspricht, ist es Frömmigkeit, in welcher es unmittelbar in die Sittlichkeit übergeht. Ein frommes Leben ist an und für sich schon ein sittliches, und die Sittlichkeit die praktische Bekundung der Frömmigkeit. Religion und Sittlichkeit hängen also aufs engste und untrennbar zusammen; da die Sittlichkeit auf der Anerkennung ruht, daß die Bestimmtheit oder Bestimmung alles Daseins das Gute ist, diese Anerkennung aber, selbst in ihrer rohesten Form, eine religiöse ist, indem das Gute nur einen Sinn hat als göttliche Zweckbestimmung der Schöpfung: so ist Sittlichkeit ohne Religion unmöglich, und ihr Wesen steigt

und fällt mit der Höhe und Wahrheit des religiösen Bewußtseins. Der Verächter der Religion ist auch unsittlich, und der Unsittliche auch in entsprechendem Grade irreligiös; alle Unsittlichkeit ist Gottesverachtung, weil Verachtung des Guten als des Göttlichen. Da nun andererseits die Religion ein gläubiges, also freies, liebendes anerkennen des Göttlichen ist und den Menschen mit dem Göttlichen in Lebensbeziehung setzt, so ist alle Religion auch an sich sittlich, und Religion ohne Sittlichkeit undenkbar.

Also: alles Sittliche ist religiös, alles Religiöse ist sittlich; und doch ist beides nicht dasselbe; jedes religiöse Leben schließt in sich einen sittlichen Willen, und jedes Sittliche schließt in sich ein religiöses Element, setzt religiösen Glauben voraus; „ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen“ (Hebr. 11, 6). Das scheint ein Widerspruch zu sein, der sich nur durch die völlige Einerseizung der Religion und der Sittlichkeit zu lösen scheint. Aber was unlösbar verbunden ist, wie Wärme und Licht bei dem Sonnenstrahl, ist darum noch nicht dasselbe. In dem religiös-sittlichen Leben sind zwei Dinge immer vereinigt: die Einzelpersönlichkeit als ein beziehungsweise selbstständiges und berechtigtes Sein, und die Anerkennung Gottes als des unbedingten Grundes meines ganzen Seins und Lebens, also ein bejahen und ein beziehungsweise verneinen des eigenen Einzelseins, ein actives und ein passives Element. Beides hat seine Wahrheit und sein Recht; beide fordern einander, und jedes einzeln für sich erfaßt wäre unwahr; beide müssen in Einklang und Einheit sein. Die passive Seite, das hervorgehen des göttlichen Seins, welchem gegenüber das Einzelsein zurücktritt und nur als bedingt, als abhängig erscheint, ist die religiöse Seite des geistigen Lebens; die active Seite, also das hervorheben des Persönlichen, kraßt dessen der Mensch als ein selbstthätiger erscheint, mit der Aufgabe, als freie Persönlichkeit die Schöpfung Gottes auf geistigem Gebiete weiterzuführen, ist die sittliche Seite. Das religiöse Leben ist centripetal, das sittliche als ein von dem Mittelpunkte ausstrahlendes ist centrifugal; jenes gleicht in dem geistigen Leben der Thätigkeit der Blutadern, dieses der der Pulsadern, welche das in den Lungen gekräftigte, vom Herzen ausströmende Blut ernährend und lebensschaffend in den Körper verbreiten und sich peripherisch verästeln, während die Venen aus der Verästelung wieder zur Einheit zurückstreben. Dem entsprechend sind auch die einzelnen Äußerungen des sittlichen Lebens mannigfaltiger als die Erscheinungen des nach dem geistigen Mittelpunkt hinstrebenden religiösen Lebens. Die Frömmigkeit drängt daher von selbst zur Gemeinschaft der frommen Lebensäußerung, zum gemeinsamen Gottesdienste; in der Sittlichkeit tritt die Person mehr in ihrer besondern und selbständigen Eigentümlichkeit in den Vordergrund; im Gebiete der Sittlichkeit ruht die sittliche Gemeinschaft mehr auf den sittlichen Personen, in dem der Frömmigkeit ruht die fromme Persönlichkeit mehr auf der frommen Gemeinschaft und dem in ihr lebenden Geiste. In dem sittlichen Gebiete spricht Christus zu der einzelnen Person: „gehe hin und thue desgleichen;“ in dem religiösen sagt er: „wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Das einsame Gebet widerspricht dem nicht, denn es ist nur die eine Seite der Frömmigkeit; und die Einsiedlerfrömmigkeit ist eben keine gesunde.

Das religiöse Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch sittlich ist, den Menschen nicht in pantheistisch-mystischer Weise in Gott verschwimmen und aufgehen läßt; das einseitig religiöse Leben mit Zurückstellung des Sittlichen verliert sich notwendig in dieses quietistische aufgeben der Persönlichkeit.

Das sittliche Leben ist nur dann wahr, wenn es zugleich auch religiös ist, wenn der Mensch nicht als ein schlechtthin von Gott unabhängiger, vereinzelter Geist mit eigner unbedingter Vollmacht lebt und wirkt; es ist aber im Unterschiede von der Religion wesentlich eine Bethätigung der Freiheit. Das einseitig sittliche Leben, d. h. der Versuch, ohne Religion die persönliche Freiheit zu bethätigen, führt zu der Umkehr des sittlich-religiösen Lebens, zu dem Stolz der Persönlichkeit als einer schlechtthin unabhängigen, zur gottesleugnerischen Vergötterung des Geschöpfes, und praktisch zur Losagung von aller über den eigenen Genuß hinausgehenden Verbindlichkeit. Das sittliche Leben ist daher nur dann wahr und gut, wenn die Bethätigung der Freiheit und Selbstständigkeit der Person eine vernünftige, also wesentlich auch eine religiöse ist, und es wird, sobald es jene Freiheit als eine unbedingte, von Gott gelöste behauptet, zum sittlich-Bösen.

Frömmigkeit und Sittlichkeit bedingen also einander gegenseitig, entwickeln sichlechterdings nur miteinander. Erster Anfang des religiös-sittlichen Lebens ist zwar insofern die religiöse Seite, als alle Religion auf einer Offenbarung Gottes an den Menschen, also auf einem empfangen ruht, und nicht auf einem selbstschaffen; aber diese Offenbarung ist doch nur dann mein eigen, der Inhalt meines religiösen Geistes, wenn ich sie im Glauben aufnehme, und dieses aufnehmen ist ein freies, ist ein sittliches Thun. Also auch der Keim des vernünftigen, des sittlich-religiösen Lebens hat beide Seiten desselben in unmittelbarer und notwendiger Vereinigung, also daß man wol logisch aber nicht in Wirklichkeit von einem früher und später des einen oder des andern sprechen kann. Erscheint dies dem Verstande geheimnisvoll, so ist dieses geheimnisvolle das Wesen alles und jedes Lebensanfangs; und so wenig wir den Anfang des menschlichen natürlichen Lebens darum leugnen dürfen, weil er schlechtthin verborgen und geheim ist, und man weder sagen kann, daß das materielle Sein desselben früher sei als seine geistige Lebenskraft, noch das umgekehrte, so wenig kann man das Geheimnis des Anfangs des religiös-sittlichen Lebens dadurch auflösen wollen, daß man diese oder jene Seite als die erste und grundlegende erklärt. Die sich aus dem Keime entwickelnde Pflanze wächst fast gleichzeitig nach oben und nach unten; die Pflanze, welche schlecht wurzelt, verdorrt, und die, welche nicht nach oben wachsen kann, versauert; das wurzeltreiben entspricht der Religion, das entsalten zur Krone der Sittlichkeit. Auch bei der weiteren Entwicklung des vernünftigen Lebens sind immer beide Seiten vereinigt, und in ihrer wirklichen Einheit und Harmonie beruht die geistige Gesundheit des Menschen. Ich bin religiös, insofern ich anerkenne, daß Gott der unbedingte Grund meines Seins und meines sittlichen Lebens ist, sittlich, insofern ich durch mein freies Leben thatsächlich anerkenne, daß Gott für mich schlechtthin bestimmend ist, daß ich der freie Vollstrecker des göttlichen Willens bin. In der Religion ist Gott für mich, im Sittlichen bin ich für Gott; in jener ist Gott mir offenbar, in dieser ist Gott in mir und durch mich offenbar. „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20), das ist das Wesen christlicher Sittlichkeit. „Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder“ (Röm. 8, 14), d. h. die Religion ist die Kraft der Sittlichkeit, und diese die thatsächliche Lebensoffenbarung der Religion und damit der Gotteskindschaft. „Fürchte Gott und halte seine Gebote“, das ist die „Hauptsumma aller Lehre“ (Koh. 12, 13, vgl. Dt. 10, 12); die Gottesfurcht ist so der sittlichen Weisheit Grund und Anfang; und „das ist die Liebe zu Gott, daß

wir seine Gebote halten“ (1 Joh. 5, 3). Nach der durchgängigen biblischen Auffassung sind Religion und Sittlichkeit schlechthin vereinigt; und Luther drückt dies treffend im Catechismus so aus: „wir sollen Gott fürchten und lieben, daß u. s. w.“; in der Gottesfurcht ist das halten der Gebote selbst schon enthalten, und sie ist selbst ein Sittliches, wie es schon in dem sollen ausgedrückt ist; „bist du nicht fromm, so ruhet die Sünde vor der Thür“ (Gen. 4, 7). Der gewöhnliche Ausdruck für Sittlichkeit ist daher in der heiligen Schrift: „wandeln vor Gott“ (Gen. 17, 1; 24, 40), d. h. im vollen Bewußtsein des Heiligen und Allmächtigen, im vollen Vertrauen und in Liebe zu ihm oder: „wandeln mit Gott“ (Gen. 5, 22. 24; 6, 9), „des Herrn Weg bewahren und thun, was recht und gut ist“ (Gen 18, 19), „in Gottes Wegen wandeln, dem Herrn dienen und seine Gebote und Rechte halten“ (Dt. 10, 11); und Gottes Aufforderung an den Stammvater der Israeliten ist: „ich bin der allmächtige Gott, (darum) wandle vor mir und sei fromm“ (Gen. 17, 1).

Die Verherlichung Gottes in Religion und Sittlichkeit ist die Vollendung seiner Verherlichung in der Natur. In der Religion läßt Gott dem Menschen, der mit ihm in Lebensgemeinschaft tritt, seine Herrlichkeit schauen; in der Sittlichkeit läßt Gott die Menschen seine Herrlichkeit offenbarmachen, läßt sie ihr Licht leuchten vor den Leuten, daß sie den Vater im Himmel preisen. Mit der Vollendung des Schaffens ist Gottes Wille in der Schöpfung noch nicht vollbracht. „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“, — aber gottgleich ist dieses Bild noch nicht in seinem unmittelbaren Dasein, sondern in seinem vernünftigen, sittlichen Leben. Gott schafft die Welt zum Zwecke der vernünftigen Geschöpfe, damit für sie und durch sie sein Bild in der Welt offenbarwerde, also zum Zwecke der sittlichen Entwicklung. Darum ist die Sünde ein Verrath an Gott, ein antasten seiner Ehre. Es handelt sich bei der Sittlichkeit nicht um des Menschen, sondern um Gottes Ehre; sie ist an sich ein Gottesdienst, und aller Gottesdienst ist eine sittliche That.

Abweichend von dieser Auffassung wird das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit in folgenden vier verschiedenen Weisen aufgefaßt:

1) Religion und Sittlichkeit sind ganz dasselbe. Bei der Durchführung dieser Ansicht wird notwendig das eine in das andere aufgehoben. a) Die Sittlichkeit geht gänzlich auf in die Religion; — die Auffassung des folgerichtigen Mysticismus; der Mensch hat nichts zu thun als sich an Gott hinzugeben; und die Weisheit besteht nicht im handeln, sondern grade im verzichtleisten auf alles praktische Thun (Eckhart, Tauler, Molinos). b) Die Religion geht gänzlich auf in die Sittlichkeit. Die Sittlichkeit rein für sich ist die wahre Religion unmittelbar selbst; sittlich sein heißt fromm sein; außer der Tugend gibt es keine Frömmigkeit, die auch nicht etwa mit jener verbunden, sondern sie selbst ist; — die Auffassung des gewöhnlichen Weltsinnes und der Aufklärerei des 18. Jahrhunderts.

2) Religion und Sittlichkeit sind ihrem ganzen Wesen nach durchaus verschieden, also auch von einander ganz unabhängig; eins kann ohne das andere bestehen. Dies ist die Auffassung aller naturalistischen Systeme der neueren Zeit. Sie wird schon durch die Thatfache widerlegt, daß die verschiedenen Religionen auch ganz verschiedene sittliche Auffassungen erzeugt haben. — Annähernd an diese Auffassung behauptet Rothe (I, S. 191 ff.) *) wenigstens

*) 2 A. I, S. 380 ff. 391, 475 ff.

eine überwiegende Unabhängigkeit beider Gebiete von einander. Sittlichkeit und Frömmigkeit seien zwar nicht vollständig verschieden, aber dennoch von einander beziehungsweise unabhängig und selbständig. Beide haben zwar eine gewisse Beziehung zu einander, und es gebe keine Sittlichkeit, welche nicht in irgend einem Maße auch Frömmigkeit wäre, und beide haben dieselbe Wurzel, nämlich die Persönlichkeit, aber beide seien dennoch zwei selbständige Wurzelarme und einander völlig ebenbürtig; und das Bewußtsein von dieser relativen Selbständigkeit der Sittlichkeit gehöre zu den unüberäußerlichen Errungenschaften der neueren Bildung, daß Bewußtsein nämlich, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Sittlichen, ja selbst durch die Idee des sittlich Guten, näher durch die Idee der Menschenwürde und der Humanität bestimmt sein könne, freilich nur relativ, ohne zugleich durch die Idee Gottes bestimmt zu sein, und zwar so, daß es diese Idee des Sittlichen als eine für dasselbe nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitz. Die Anerkennung dieses Bewußtseins sei von dem christlichen Ethiker bestimmt zu fordern. Das Mißverständnis, als ob Sittlichkeit nur auf der Grundlage der religiösen Beziehung möglich sei, würde sofort verschwinden, wenn man sich entschließen könnte, das Sittliche *sensu medio* und das sittlich Gute auseinander zu halten. Denn daß es ein sittlich Böses auf einem andern Fundamente als dem religiösen geben könne, werde man gewiß nicht in Zweifel ziehen. Freilich wahrhaft verstanden oder begriffen könne die Idee des Sittlichen nicht werden ohne die Idee Gottes. — Die beiden letzten Gedanken heben die ganze Behauptung auf; denn um das sittlich Böse handelt es sich hierbei gar nicht, sondern um das sittlich Gute; und ist das etwa eine erlaubte Folgerung: weil das Böse ohne Religion sein kann, so kann auch das Gute ohne Religion bestehen? Gibt K. aber zu, daß der Mensch ohne die Religion nur relativ, aber nicht wahrhaft sittlichgut sein könne, so ist damit auch zugegeben, daß die Sittlichkeit eben nicht etwas neben der Religion in selbständiger Unabhängigkeit bestehendes ist, und jene unabhängig von dieser angenommene Sittlichkeit ist dann bloßer Schein.

3) Die Religion ist das erste, der Grund, auch der Zeitfolge nach, die Sittlichkeit ist das zweite, die Folge. Dies ist die gewöhnlichste, auch kirchliche Auffassung, und ist in Beziehung auf die christliche Sittlichkeit auch zweifellos richtig, weil es sich hier um ein Erlöstwerden von einem vorausgesetzten unsittlichen Zustand handelt, wobei das religiöse Sein jedenfalls den Punkt der Umkehr bildet, von welchem aus der sittliche Wille überhaupt erst wieder frei wird. Wo aber das sittliche Leben nicht erst eine geistliche Wiedergeburt voraussetzt, da ist kein religiöses Leben in irgend einem Punkte denkbar, wo es nicht an und für sich schon das sittliche Element in sich trüge, so daß wenigstens nicht eine zeitliche Folge zugegeben werden kann; und auch bei jener geistlichen Wiedergeburt des Sünders geht doch das geistliche ergriffen werden von dem heiligenden Geiste Gottes sofort über in ein williges, also sittliches ergreifen des von Gott gegebenen.

4) Die Sittlichkeit ist das erste, der Grund, die Religion aber, auch der Zeitfolge nach, ist das zweite, die Folge; das sittliche Bewußtsein der praktischen Vernunft ist erst der Boden, auf welchem das Gottesbewußtsein erwächst; so Kant und seine Schule und zum theil der Rationalismus. Diese Auffassung fällt in der praktischen Anwendung größtentheils mit der Aufzehrung des Religiösen in das Sittliche zusammen. Man stützt sich ebenfalls wol auf Joh. 7, 17: „so jemand will deß Willen thun u.“, aber da handelt es sich nicht

um religiöses Bewußtsein überhaupt, sondern um die Anerkennung Christi als des Gottgesandten. Wer aber den Willen Gottes thun will, muß schon ein Bewußtsein von Gott haben. (94)

Aus der von uns festgehaltenen engen Einheit von Religion und Sittlichkeit ergibt sich auch die Lösung der Frage, woher wir über die Sittlichkeit des reinen, noch nicht unter der Sünde stehenden Menschen eine Erkenntnis haben. Die Erkenntnisquellen der Religion sind zugleich auch die der Sittlichkeit, und auch die Religion lehrt uns ja nicht blos erkennen, was nach der Sünde geschah und ist, sondern auch, was vor aller Sünde vorausging. Wir haben also für die Sittlichkeit überhaupt, wie für die Betrachtung derselben ohne Rücksicht auf die Sünde folgende Erkenntnisquellen: 1. das vernünftige, sittlich-religiöse Bewußtsein des Menschen, theils wie dasselbe auch in dem natürlichen Menschen noch vorhanden ist, theils wie es in den Erlösten durch göttlichen Beistand geläutert ist. — 2. Die geschichtliche Offenbarung Gottes im Alten und Neuen Testamente. Bezieht sich dieselbe in dem sittlichen Gebiete auch überwiegend auf den thatsächlichen sündhaften Zustand der Menschheit, so ist in ihr doch zugleich auch der heilige Wille Gottes an den Menschen überhaupt enthalten. Christi Sittengesetz: „du sollst lieben Gott 2c.“ gilt doch schlechterdings nicht blos für die, die noch Sünde an sich haben, sondern auch für den Menschen an sich, auch abgesehen von der Sünde; für den Christen aber, der die göttliche Heilsgeschichte erkannt hat, ist es nicht schwer, an den göttlichen Geboten dasjenige, was zur Zucht und zur Besserung des Sünders dient, zu unterscheiden von dem, was sittliche Forderung an sich ist. — 3. Das persönliche Vorbild dessen, der von keiner Sünde wußte, des Erlösers heilige Menschheit. — Dies hier nur vorläufig. (95)

III. Wissenschaftliche Gliederung der Sittenlehre.

§. 56.

Die Gliederung der Sittenlehre in Güter-, Tugend- und Pflichten-Lehre entspricht dem Wesen dieser Wissenschaft nicht, weil dies nicht verschiedene Theile des Ganzen, sondern nur verschiedenartige Betrachtungsweisen derselben Sache sind, die aber so eng mit einander verflochten sind, daß bei jener Gliederung theils eine unnatürliche Zerreißung des Stoffs, theils mehrfache Wiederholungen derselben Sache unvermeidlich sind. Die verschiedenartigen Gliederungen dieser Wissenschaft als bloßer Tugend- oder Pflichten- oder Güterlehre nach den verschiedenen Klassen von Tugenden, Pflichten und Gütern erschöpfen den notwendigen Stoff nicht und müssen daher sehr wesentliche andere ethische Betrachtungen in die Einleitung oder in eine nebensächliche Stellung verweisen.

Unter den verschiedenen Gliederungen der Sittenlehre ragt in neuerer Zeit die oben erwänte, von Schleiermacher, aber uur in der philosophischen Ethik

aufgestellte, von Nothe auch auf die theologische angewandte hervor. Das Wesen dieser Theilung ruht bei beiden in dem Gedanken des Wirkens der Vernunft auf die Natur, worin die Sittlichkeit bestehen soll. Das Ziel dieses Wirkens, das wirkliche einssein von Natur und Vernunft, ist das Gut; die dieses Gut hervorbringende Kraft der Vernunft ist die Tugend; die Verfahrungsweise, dasselbe hervorzubringen, die Richtung des handelns auf dasselbe, ist die Pflicht. *) Sehen wir von dem, bei Nothe nur noch schroffer auftretenden, Gedanken des Gutes als des einsseins der (materiellen) Natur und der Vernunft ab, welcher auf eine christliche Sittenlehre ganz unanwendbar ist, so hat jene Unterscheidung allerdings auch für die christliche Ethik Geltung (Schwarz). Wenn Christus sagt: „trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles (die zeitlichen Güter) zufallen“ (Mt. 6, 33), so sind darin das höchste Gut und die einzelnen Güter, die Pflicht und die Tugend angegeben, letztere in der „Gerechtigkeit“ mitenthaltend, wenn diese auch noch etwas mehr wäre als jene. Es ist ein Unterschied zwischen dem zu erringenden Ziele, dem Wege oder der Bewegung dahin, und der diese Bewegung bedingenden Kraft des sittlichen Subjects; indes folgt daraus noch nicht, daß die ganze Sittenlehre hiernach, und zwar ausschließlich, gegliedert werden könne. Am leichtesten ließe sich der Gegensatz von Pflichten und Gütern durchführen, weil das wirkende handeln und das gewirkte Sein sich scharf von einander unterscheiden. Aber auch hier schon tritt das Bedenken auf, daß das wahre Gut, also jedenfalls auch die Glückseligkeit, wie Aristoteles sehr richtig bemerkt (S. 59), nicht ruhendes Sein, sondern Thätigkeit ist; jede Thätigkeit aber muß als vernünftige der Ausdruck einer sittlichen Idee, Befundung einer Pflicht sein; so daß wir auf den zunächst seltsam erscheinenden Gedanken kommen: das pflichtmäßige handeln gehört mit zum Sein und Wesen des Gutes, ist nach einer Seite hin selbst ein Gut. Familie, Staat, Kirche sind Güter; aber alle diese werden nicht bloß durch pflichtmäßiges handeln bedingt, sondern sind selbst ein rein sittliches Leben, bestehen im eigentlichen Sinne auch in einer Gesamtheit von sittlichen Handlungen, obgleich sie nicht bloß darin bestehen. Man denke diese Handlungen hinweg, und es gibt weder Familie, noch Staat, noch Kirche; dies sind nicht bloße Räume, in denen sich das sittliche handeln bewegt, sondern sie werden durch dieses selbst stetig erzeugt und sind ohne dasselbe gar nicht, wie der Feuerkreis einer geschwungenen Kohle nicht ein Sein für sich ist, sondern allein durch die Bewegung besteht. Daher die sichtliche Verlegenheit jener Ethiker, wo sie die Familien-, Staatspflichten zc. behandeln sollen, ob in der Pflichten- oder in der Güterlehre. — Mistlicher noch wird die Sache bei der Tugendlehre. Daß die Tugend an sich ein Gut sei, weil durch sittliches Streben zu erringen, leuchtet sofort ein und wird auch von Schleiermacher anerkannt; **) auch in dem erwähnten Ausspruch Christi erscheint die Gerechtigkeit als Ziel des trachtens, als Bestandtheil des Wesens des Reiches Gottes, also als Gut (vgl. Phil. 4, 8); nach Tugend strebt man, Tugenden besitzt man; jeder Besitz aber ist ein Gut. Da die Güter nun doch nicht bloß gegenständliche sein sollen, wie ja das höchste Gut der Christen, der Besitz des Reiches Gottes, nicht mit äußerlichen Geberden kommt, sondern ein rein innerliches ist (Luc.

*) Schleierm. Syst. S. 71 ff.; Grundlinien, 1803, S. 175 ff.; Abh. d. Begriff des höchsten Gutes, W.W. III, 2, 447 ff. S. oben S. 289. — **) Werke, III, 2, 459.

17, 20. 21), so ist die Tugend offenbar auch ein Gut; wie ja das Reich Gottes „bestehet in Kraft“ (1 Cor. 4, 20), also seinem Wesen nach die Tugend in sich schließt. Die Güterlehre kann also gar nicht behandelt werden, ohne die Tugenden mit zu behandeln. Andererseits ist eine bloß ruhende Kraft in Wirklichkeit nichts; die Wirklichkeit der Kraft ist ihre Aeußerung, die Wirklichkeit der Tugend ist das sittliche handeln, also die Pflichterfüllung. Man kann daher gar nicht von den Tugenden reden, ohne die Pflichten alle schon mitzu behandeln, und umgekehrt. Jene Gliederung ist also nur so lange möglich, als man sich ganz im allgemeinen hält und nicht auf das besondere eingeht.

Schleiermacher und Nothe erkennen an, daß jene drei Punkte nicht wirklich verschiedene Theile, sondern nur eine dreifache Betrachtungsweise derselben Sache seien, jedoch so, daß in jedem der drei die andern beiden zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach schon mit gegeben seien. Sowol die Güterlehre, als auch die Tugend- und die Pflichtenlehre, sagt Schleierm., sind, vollständig ausgeführt, jede für sich die ganze Sittenlehre. *) Die wirkliche Theilung ist also doch nur durchzuführen, wenn jeder Theil willkürlich nicht vollständig angeführt wird. Nicht jedes einzelne Gut, sagt Nothe, entspringt durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und durch die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zu stande als durch die Wirksamkeit aller Tugenden und durch die Erfüllung aller Pflichten; und jede einzelne Tugend wirkt zur Verwirklichung aller Güter und ist bedingt durch die Erfüllung aller Pflichten, und jede einzelne Tugend wirkt wieder zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mit (I, 202). **) Abgesehen davon, daß die letzteren Behauptungen zu weit greifen, und z. B. die Familie als ein Gut oft auch wol bestehen kann ohne die Tugend der Tapferkeit, des Fleißes etc., daß die Tapferkeit bestehen kann ohne die Erfüllung der Familienpflichten etc., so ist doch leicht ersichtlich, daß wenn einer der drei Theile wirklich und vollständig, nicht bloß im allgemeinen, durchgeführt wird, für die beiden andern außer einigen allgemeinen Betrachtungen nichts übrigbleibt. Die Familie, z. B. ist nur insofern ein Gut, als sie die Familientiebe zu ihrem Wesen hat, und Nothe entwickelt die Familientiebe auch wirklich in der Güterlehre; was bleibt nun für die Tugend- und Pflichtenlehre noch zu sagen? Die auffallende Dürftigkeit der Ausführung der Pflichtenlehre bei Schleierm. zeigt schon das mißliche der Gliederung. Nothe gewinnt für die Pflichtenlehre nur dadurch einen reicheren Inhalt, ja ausdrücklich nur ein Bedürfnis, daß darin, wie er sagt, auf die Sünde Rücksicht zu nehmen sei, so daß die Pflichtenlehre wesentlich als die Darstellung eines Kampfes erscheint. Aber dadurch wird die ganze Gliederung um ihre Grundlage gebracht; ohne die Sünde wäre eine Pflichtenlehre gar nicht möglich, während doch der Grund jener Theilung auf die Sünde gar nicht Rücksicht nimt. Wenn Schleierm. im ersten Theile von der Keuschheit und Unkeuschheit spricht, bei der Tugendlehre von jener sprechen müßte, was er aber nicht thut, im dritten von den Pflichten der Keuschheit spricht, so müßte er, wenn er letzteres wirklich ausführte, dreimal dasselbe sagen. — Nothe spricht in sehr starken Ausdrücken gegen diejenigen, welche diese Gliederung nicht anerkennen; die ganze frühere Sittenlehre und auch ihr Sprachgebrauch sei verwirrt, und doch mache schon die Sprache unwillkürlich den Unterschied von tugendhaft sein und pflichtmäßig handeln; — als ob man nicht ebenso oft

*) Syst. S. 76 ff. — **) 2 A. S. 396 ff.

und ebenso richtig auch spräche: tugendhaft handeln und pflichtgetreu sein. Seltsam genug erscheint es bei jenem „unvergänglichen Verdienste“ Schleiermachers, daß dieser, heller sehend als Nothe, jene Gliederung für seine christliche Sittenlehre nicht nur nicht anwandte, sondern auch für ganz unzulässig erklärte, weil Beschreibung der Tugend und Beschreibung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes sich gar nicht von einander trennen lassen, da die Tugend immer ein von dem in dem Reiche Gottes waltenden heiligen Geiste bewirkter „Habitus“ sei; als Pflichtenlehre aber lasse sich die christliche Ethik auch nicht behandeln, weil die Pflicht immer nur in und mit der Totalität aller Pflichten, also im Zusammenhange mit der Idee des Reiches Gottes dargestellt werden könne (Chr. Sitte S. 77 ff.). Ähnliches könnte man übrigens auch gegen die Anwendung dieser Gliederung auf die philosophische Ethik sagen.

Ist die Gliederung der Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre praktisch unausführbar, so ist sie es für eine christliche Ethik um so mehr, als ihr ein wesentlicher christlicher Gedanke fehlt, der des göttlichen Gesetzes. Schleiermacher stellte keine Gesetzeslehre auf, weil er von der Gottesidee völlig ablah; eben darum aber kann man seine Gliederung nicht auf die christliche Sittenlehre anwenden. Die Pflicht fällt mit dem Gesetze nicht zusammen. Das Gesetz ist objectiv, die Pflicht subjectiv; jenes ist die sittliche Idee an sich in ihrer bestimmten Gestaltung, als Gedanke, als allgemeingiltiges, der Wille Gottes im allgemeinen; die Pflicht ist die subjective Verwirklichung des Gesetzes für eine bestimmte Person unter bestimmten Verhältnissen, bezieht sich an sich immer auf das ganz bestimmte und thatsächlichste. Das Gesetz gilt immer und unter allen Umständen; die Pflicht ist nach Zeit und Verhältniß sehr verschieden; dieselbe Handlungsweise, die mir heute Pflicht ist, kann morgen für mich pflichtwidrig sein; jetzt ist schweigen meine Pflicht, nachher das reden. Das Gesetz ist kategorisch, die Pflicht meist hypothetisch; jenes ist der Ausdruck der göttlichen Sittlichkeit, diese der menschlichen. Ähnlich verhält sich das Gut zur Tugend; jenes ist mehr die allgemeine und objective Seite, diese mehr die bestimmte, persönliche, subjective; die Tugend ist der subjective Besitz einer sittlichen Kraft, deren Wirkung das objective Gut ist. Im alten Testament ging die sittliche Lebensbewegung von dem göttlichen, objectiven Willen, dem Gesetze, hin zu dem menschlichen Subject, um dieses zum Besitz des höchsten Gutes zu führen; in der christlichen Welt geht die sittliche Lebensbewegung von dem mit Gott geeinigten, das ewige Gut schon besitzenden Subjecte aus und richtet sich auf die objective Verwirklichung des gottentsprechenden Daseins, von dem innerlichen Besitze des Reiches Gottes zu der gegenständlichen Verkündung und Verwirklichung desselben. (95a.)

Von andern wissenschaftlichen Gliederungen erwähnen wir nur noch folgende: Die ältere, volkstümliche Theilung des ethischen Stoffes nach den Zehn Geboten ist zwar für den christlichen Volksunterricht eine sehr zweckmäßige Form, und es lassen sich wol bei einer etwas weiteren Fassung des nächsten Sinnes dieser Gebote auch alle christlich-sittlichen Gedanken dabei behandeln, aber für eine wissenschaftliche Gestaltung der christlichen Sittenlehre reicht jene zunächst für rein praktische Zwecke aufgestellte Gebotreihe nicht aus; sehr wichtige Punkte, wie die des sittlichen Wesens des Menschen, des Gutes, und darunter des Staates, der Kirche, könnten dann nur in Vor- oder Nebenbemerkungen abgemacht werden. (96) — Die Theilung nach den Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst umfaßt zwar das Gesamtgebiet der Pflichten,

muß aber ebenfalls der Einleitung allzuviel zur Sache selbst gehöriges zuschieben. — Harleß unterscheidet: das Heilsgut, den Heilsbesitz, die Heilsbewahrung; unter Gut wird aber da mehr die Voraussetzung als das Ziel des sittlichen Lebens verstanden, unter Besitz mehr das erwerben und erhalten des Besizes, unter Bewahrung mehr die thatsächliche Bekundung. Diese und Schleiermachers theologische Gliederung (S. 235) bezieht sich übrigens nur auf die besondere christliche Sittlichkeit. Sehr gewöhnlich ist die Theilung in eine allgemeine und eine specielle Moral, welche letztere die besonderen Kreise und Verhältnisse des sittlichen Lebens behandelt; aber dies läßt sich nur dann ohne Gewalt durchführen, wenn die allgemeine Moral blos eine allgemeine Einleitung ist.

§. 57.

Die Sittlichkeit ist Leben, also Thätigkeit, Bewegung, und zwar vernünftig freie Bewegung. Darin liegen drei Dinge: das sich bewegende Subject, das Ziel, auf welches sich die Bewegung richtet, und die Bewegungsthätigkeit selbst. Das Subject geht aus seinem unmittelbaren, an sich seienden Zustande heraus und durch die Bewegung in einen andern als Zweck vorliegenden über. — Das sittliche Subject ist aber nicht bloßes Einzelwesen, sondern das frei sich gestaltende Bild Gottes als des Urgrundes und Urbildes alles Sittlichen und lebt nur in der steten inneren Gemeinschaft mit Gott. Der heilig waltende Gott wird im Unterschiede von dem Menschen das ewige, heilige Ursubject des sittlichen Lebens; und es gibt keinen Augenblick sittlichen Lebens, wo das menschliche Subject rein für sich, ohne Gottes mitwirken, Gutes wirkte. — Das Ziel, auf welches die sittliche Bewegung sich bezieht, ist auch wieder ein zweifaches. Der Mensch findet eine gegenständliche, von ihm verschiedene Welt bereits vor, und selbst, wo er sein eignes Object wird, ist diese seine Wirklichkeit zunächst eine ohne seine sittliche Thätigkeit ihm gegebene; dieses gegebene Sein ist das Wirkungsgebiet des sittlichen Thuns, das nächste Object und Ziel desselben. Aber der Mensch soll in seinem Thun nicht an diese gegenständliche Welt sich wegwerfen, nicht in sie sich auflösen, sondern sie durch sich und nach der sittlichen Idee gestalten, die bloße Möglichkeit des Gutes zum wirklichen Gut gestalten, ein geistiges Ziel in und durch die gegenständliche Welt verwirklichen. Es ist also das Ziel des sittlichen Thuns nach den zwei Seiten zu betrachten: a) wie es als reines, von dem sittlichen Thun noch unberührtes Object, als reines Gebiet, als Stoff für das sittliche Thun gegeben ist, um durch dieses geistig bewältigt, zu einem geistig und sittlich gestalteten, zu einem wirklichen Gut zu werden. b) Dieses sittlich gestaltete, zu einem Gut gewordene Object selbst, zunächst nur als Gedanke, als vernünftiger Zweck existirend, dann aber als Ergebnis des sittlichen Thuns, als Frucht wirklich geworden, also das

eigentliche ideelle Ziel oder der Zweck des sittlichen Thuns. Dort ist das Object für das sittliche Thun eine unmittelbar gegebene Wirklichkeit, soll aber nicht als solche bleiben, hier ist das Object zunächst nicht wirklich, sondern nur im Gedanken, soll aber zu einer den Gedanken ausdrückenden Wirklichkeit werden. — Die dritte Seite der sittlichen Bewegung, das sittliche Thun selbst, ist als geistig-freies wieder ein zweifaches; einmal ist es zu betrachten von seiner subjectiven Seite, also so, wie es in dem Subjecte selbst wurzelt, von ihm ausgeht: der subjective Beweggrund der sittlichen Thätigkeit, die Quelle derselben; andrerseits ist es zu betrachten als von dem Subject ausgegangene, auf das Object gerichtete Lebensströmung, die eigentliche, wirkliche und gegenständlichgewordene Thätigkeit selbst in ihrer Entwicklung, ihrem Verlauf, bis zu dem erreichten Ziele hin, in welchem sie endiget.

Die Sittenlehre entfaltet sich also in folgenden Gliedern:

- 1) Das sittliche Subject, rein an und für sich betrachtet.
- 2) Gott als der objective Grund des sittlichen Lebens und des sittlichen Gesetzes, sowie als Urbild der sittlichen Idee und als mitwirkend in dem sittlichen Leben.
- 3) Das gegebene gegenständliche Dasein, auf welches, als den zu behandelnden Stoff, das sittliche Thun sich richtet.
- 4) Der subjective Grund des sittlichen Thuns, der persönliche Beweggrund zur Sittlichkeit.
- 5) Das sittliche Thun oder Handeln selbst, die sittliche Lebensbewegung zu dem sittlichen Ziele hin.
- 6) Das gedachte Object der sittlichen Thätigkeit, ihr Ziel oder der Zweck, das Gut als ein zu verwirklichendes.

Während die Glaubenslehre naturgemäß von dem Gedanken Gottes ausgeht, geht die Sittenlehre vom Menschen als dem sittlichen Subjecte aus, da die gesamte Sittlichkeit die vernünftige Lebensentwicklung des Menschen ist, und Gott hierbei nicht sowol als Schöpfer, als vielmehr als Gesetzgeber und heilig waltender Regent in betracht kommt. Wollte man die Sittenlehre ganz von der Glaubenslehre lösen, so müßte man allerdings die Lehre von Gott der sittlichen Lehre vom Menschen vorausschicken.

Die Idee des sittlichen Subjectes, der vernünftigen Persönlichkeit, ist der Grundgedanke der Sittenlehre, die Wurzel, aus welcher sich alle übrigen Theile entfalten. Sittlich-vernünftige Person ist der Mensch nicht, insofern er sich nur als Einzelwesen erfährt, sondern als bedingt durch die göttliche Vernunft und die göttliche Heiligkeit. Die Idee der sittlichen Persönlichkeit führt also über sich hinaus zu dem Gedanken Gottes, als der ewigen Quelle und des Maßes alles Sittlichen, als des heiligen und gerechten Gesetzgebers; die Urbildlichkeit Gottes in Beziehung auf das Sittliche hat seine persönlich-geschichtliche Erscheinung in Christo, dem Gottessohne; die sittliche Idee wird in

Christo zum wirklich seienden Ideal. Die Lehre vom sittlichen Gesetz gehört nicht in das Gebiet des menschlichen, sondern in das des göttlichen Subjectes, denn das Gesetz ist nicht des Menschen, sondern Gottes Wille.

In dem Begriffe des sittlichen Subjectes, insofern dieses ein Einzelwesen ist, liegt ferner der Begriff einer von demselben unterschiedenen, gegenständlichen Welt. Die Sittlichkeit, als thätiges Leben, hat diese Welt als Wirkungsgebiet vor sich; die nach außen sich richtende Thätigkeit findet eine von ihr unabhängige Wirklichkeit vor, die zwar kraft der Schöpfungseinheit mit dem Subject nicht in Widerspruch, aber doch zunächst ihm fremd, von ihm in keiner Weise durchdrungen und beherstet ist. Geistsein aber ist herrschen über das ungeistige, in Einklang treten mit allem geistigen. Es ist die Aufgabe des sittlichen Subjectes, diese Herrschaft und diesen Einklang zu wirken. Insofern der Mensch aber sich selbst in einem bloß gegebenen, geistig noch nicht behersteten und durchdrungenen Zustande vorfindet, wird er auch sich selbst sein eignes Object, auf welches sich seine sittliche Thätigkeit bezieht.

Die wirkende Thätigkeit in Beziehung auf dieses gegebene Sein ist aber nicht eine zwecklose, sondern hat an dem vernünftigen Zweck ein ideelles Object, dessen Wirklichkeit aber durch die sittliche Thätigkeit erst bewirkt werden soll. Bei der dem wirklichen Lebensgange folgenden ethischen Entwicklung wird diese sittliche Thätigkeit vorher zu betrachten sein, obgleich in steter Beziehung auf den sittlichen Zweck. Diese Thätigkeit hat als eine geistige, von dem Subject ausgehende Strömung einerseits ihre Quelle in dem sittlichen Subject, andererseits eine Stromentwicklung. Beides ist für sich besonders zu betrachten, so daß wir hier wieder zwei besondere Theile erhalten. Die Betrachtung des subjectiven Ursprungs oder Grundes der sittlichen Thätigkeit, ihres Beweggrundes, hat es mit der Frage nach dem warum zu thun. Das Gesetz und das gegenübertreten der gegebenen Welt erklären noch nicht, daß der Mensch eine sittliche Thätigkeit entwickelt; es muß im Unterschiede von jenen in dem Subject ein zur Thätigkeit unmittelbar hinwirkender, das Subject in Bewegung setzender Beweggrund aufgezeigt werden. Das bloße sollen bewegt mich noch nicht; ich kann allem „kategorischen Imperativ“ und allem noch so stark begründeten Gebot gegenüber gleichgiltig und regungslos bleiben; wenn nicht in mir selbst ein Antrieb zur Thätigkeit ist, verhält alles Gebot in mir wirkungslos; dieser Antrieb muß aber ein vernünftig freier, ein sittlicher sein.

Die sittliche Thätigkeit selbst, die durch jenen innerlichen Beweggrund veranlaßt ist, ist zunächst nur in ihrem Wesen und in ihren allgemeinen Erscheinungsformen zu betrachten, umfaßt nur den allgemeinen, nicht den besonderen Theil der Pflichtenlehre. Der bei weitem reichste Gehalt besonderer sittlicher Thätigkeit fällt dem letzten Theile unserer Gliederung zu. Denn das ist das wahre Wesen und der wahre Werth des sittlichen Gutes, daß es nicht ein ruhender Besitz ist, sondern fort und fort neues, reicheres Leben entfaltet, wie die Frucht der Pflanze nicht bloß ein das Leben der Pflanze abschließendes Erzeugnis ist, sondern der Keim zu einem neuen Leben. Der Unterschied ist aber der, daß die Frucht der sittlichen Thätigkeit nicht bloß der Keim eines neuen, das frühere schlechthin nur wiederholenden Lebens ist, sondern der eines gesteigerten, geistig erhöhten Lebens. In dem errungenen sittlichen Gut beginnt die bis dahin fortgeführte sittliche Lebensbewegung einen neuen, höheren Kreislauf; der Mensch ist im Besitze dieses Gutes reicher geworden, ist eine geistig höher entwickelte Persönlichkeit; das vorhandene sittliche Object ist ein

höheres, vergeistigtes geworden, es ist das bereits errungene sittliche Gut selbst; und die sittliche Thätigkeit gewinnt daher einen weiteren und veredelten Inhalt; mit dem Gute erwächst neue Pflicht.

Zur Erläuterung der angegebenen Gliederung diene Dent. 10, 12 ff; 11, 1 ff; 12, 1 ff. Da erscheint als sittlich zu betrachtendes Subject das Volk Israel, dessen sittliche Aufgabe und Thätigkeit gar nicht verstanden werden kann, wenn man nicht seine geschichtlich-sittliche Eigentümlichkeit kennt; Jehovah als der den sittlichen Gehorsam unter seinen Willen fordernde; des Volkes sündliche Herzen selbst [10, 16], das heidnische Land und Volk [10, 19; 11, 10 ff; 12, 2 ff], und das eigne Volksleben [12, 5 ff] als der Bereich des sittlichen Wirkens; die dankbare Liebe zu dem barmherzigen, väterlichen Gott als sittlicher Weggrund [10, 15. 21 ff;] der willige Gehorsam, das wandeln in Gottes Wegen als sittliches Thun; das Wolgefallen Gottes und sein Segen als sittlicher Zweck [10, 13-15; 11, 8 ff; 12, 7 ff].

In betracht, daß aller sittlichen Thätigkeit der Gedanke eines Zweckes zugrunde liegt, auf den sie sich richtet, könnte es richtiger erscheinen, diesen Zweck, das Gut, vor der sittlichen Thätigkeit selbst zu betrachten; aber da andrerseits die Verwirklichung des Gutes die sittliche Thätigkeit voraussetzt, und wir das Gut doch nicht bloß als gedachtes, sondern als verwirklichtes zu betrachten haben, und da aus der Verwirklichung eines Gutes wieder ein neues Gebiet sittlicher Thätigkeit erwächst, so ist es wol richtiger, die Lehre vom Zweck oder vom Gut als das in der sittlichen Entwicklung thatsächlich letzte auch zuletzt zu betrachten; man kann doch von der Familie, der Kirche, dem Staate nicht reden, bevor man die sittliche Thätigkeit an sich schon erörtert hat. Von der Güterlehre auszugehen, wäre die sogenannte „analytische Methode,“ die unsrige dagegen die „synthetische,“ jene blickt mehr rückwärts, diese folgt vorwärtsschreitend mehr dem wirklichen Verlaufe der sittlichen Entwicklung, ist also natürlicher als jene.

Unsere ersten drei Theile bilden allerdings nur die Voraussetzung der sittlichen Thätigkeit selbst; daraus folgt aber nicht, daß ihr Inhalt nur in eine Einleitung zu verweisen sei. Das freie, vernünftige Leben als Gegenstand der Sittenlehre läßt sich nicht als bloße Thätigkeit entwickeln ohne Betrachtung des thätigen Subjectes, des Gesetzes, nach welchem es sich richtet, und des Gebietes, auf welchem es sich bewegt; wer das Pflanzenleben darstellt, muß doch auch von den Organen der Pflanze reden. Idemfalls wäre ein Streit darüber, ob diese Betrachtung nur Einleitung zur Sache, oder Sache selbst sei, ein sehr unfruchtbarer.

Erster Abschnitt.

Das sittliche Subject.

§. 58.

Das sittliche Subject ist der persönliche Geist, im engeren Sinne der geschaffene Geist. Zwischen den verschiedenen Stufen der geschaffenen geistigen Wesen ist in Beziehung auf die sittliche Aufgabe kein

wesentlicher Unterschied, und dieselbe hört darum auch für den einzelnen Geist niemals auf. Grundlage des sittlichen Lebens ist die einzelne sittliche Person; insofern aber eine Vielheit von Personen sich zu einem geistigen Lebensganzen verbindet, wird auch eine solche Gesamtheit selbst zu einem sittlichen Subject mit einer eigentümlichen sittlichen Aufgabe.

Im weitesten Sinne des sittlichen Gedankens ist auch Gott selbst, als der heilige, sittliche Subject. Insofern aber die Sittenlehre nicht ein schlechtthin unendliches, ewiges Sein und Leben, sondern eine in der Zeit sich vollbringende Aufgabe ins Auge faßt, ist für sie nur der geschaffene Geist das Subject der Sittlichkeit. Es sind aber alle geschaffenen persönlichen Geister ohne Ausnahme und zwar in einer für die einzelnen niemals endenden Aufgabe die sittlichen Subjecte; und die seligen Geister, mit Einschluß der Engel, haben nicht bloß ebenso wie die irdischen Menschen die Sittlichkeit stetig zu vollbringen, sondern, sobald wir eben von der Sünde als schuldvoller Wirklichkeit absehen, dem Wesen nach dieselbe sittliche Aufgabe wie der Mensch, und es ist unrichtig, wenn Schleiermacher das sittliche handeln, also auch die Sittenlehre auf das noch kämpfende Leben beschränkt und von dem vollendeten, seligen Leben ausschließt. *) Sollen die Seligen nicht als geistig todt gedacht werden, so müssen sie eine dem göttlichen Willen entsprechende, also sittliche Lebensthätigkeit haben. Christi heiliges Leben wäre nach jener Auffassung nur so lange sittlich gewesen, als es mit einer widerstrebenden Welt zu thun hatte, und nur der irdische, nicht der verheerlichte Christus, auch nicht die Seligen könnten ein sittliches Vorbild genannt werden. Allerdings wird die Erscheinungsform der Sittlichkeit des seligen Geistes eine andere sein als die der noch kämpfenden; dennoch bleibt das Wesen dasselbe. (97)

Die Unterscheidung des sittlichen Gesamtsubjects von dem einzelnen Subject ist notwendig; denn das sittliche Thun beider ist keineswegs dasselbe. Für das Mitglied einer sittlichen Gemeinschaft erwachsen besondere sittliche Pflichten, die ihm nicht als sittlichem Einzelwesen, sondern als organischem Gliede einer Gesamtheit zukommen, die er nicht in seinem, sondern in der Gesamtheit Namen zu erfüllen hat. Das Thun des einzelnen Menschen ist allerdings das erste, die Voraussetzung des andern; die sittliche Gemeinschaft ist immer nur die Frucht eines vorangegangenen sittlichen Thuns der einzelnen, ist schon ein erlungenes Gut, welches aber sofort wieder zu einem sittlich thätigen Subject wird, wenn es nicht aufhören soll zu sein.

I. Das einzelne sittliche Subject, der Mensch.

§. 59.

Der zu Gottes Bilde geschaffene Mensch ist als begeistete Natur sowol Geist, als Natur und die wirkliche Einheit von beiden.

A. Als Geist ist er vernünftig = freies, sich selbst bestimmendes, durch freie Thätigkeit zu seiner vollen, eigentümlichen Wirklichkeit kom-

*) Syst. S. 51. 61.

mendes Sein. Die Grundlage und das Wesen dieser Geistigkeit ist das persönliche Selbstbewußtsein. Nur insofern der Mensch sich seiner bewußt ist, kann er sittlich sein, und kraft dieses Selbstbewußtseins ist er verantwortlich für sein Leben, und wird ihm dieses zu einem sittlichen, ihm zugerechnet. Er ist sich seiner aber bewußt als eines persönlichen Einzelwesens, d. h. er unterscheidet sich von andern nicht bloß durch das Sein, sondern durch sein ihm ausschließlich eigenenthümliches, bestimmtes Sein, durch seine eigenthümliche Persönlichkeit, die ihm in dieser Eigenthümlichkeit nicht schon unmittelbar, von Natur, eignet, sondern nur durch eigenes sittliches Thun errungen wird, also Charaktereigenthümlichkeit ist. Das Einzelsein des Menschen unterscheidet sich von dem der Naturdinge dadurch, daß es die als innere vernünftige Macht ihm anhaftende Bestimmung hat, nicht bloßes Einzelwesen zu bleiben, sondern Persönlichkeit zu werden, daß der Mensch von Anfang an nicht bloßes Exemplar seiner Gattung ist, sondern ein eigenthümlich bestimmtes Wesen werden soll.

Die christliche Idee des Menschen ist in dem Gedanken des Ebenbildes Gottes zusammengefaßt, setzt also dogmatisch die Entwicklung der Gottesidee voraus. Der große Nachdruck, der in der heiligen Schrift auf diesen Gedanken der Ebenbildlichkeit gelegt wird [Gen. 1, 26. 27; 9. 6. Sir. 17. 3; Sap. 2. 23; 1 Cor. 11, 7; Jac. 3, 9; Col. 3, 10; Act. 17, 28. 29] zeigt schon, daß wir es hierbei nicht mit einem bloß dichterischen Ausdruck zu thun haben. Alles geschaffene ist gut, ist der Ausdruck des göttlichen Willens, also ein Bild des göttlichen Gedankens; das vernünftige Geschöpf aber als die Krone der Schöpfung ist der vollste Ausdruck dieses Gutseins, dieses Abbildes, ist das Ebenbild Gottes, trägt das vollkommenste Gepräge des Schöpfers an sich. Da nun Gott seinem Wesen nach Geist ist, so ist der Mensch zunächst auch nur als vernünftiger Geist Gottes Ebenbild, während der Leib nur wie alle Naturdinge die Spur des Schöpfers an sich trägt, aber nicht dessen vollkommenes Abbild, und nur mittelbar das Bild Gottes, insofern er durch den Geist immer mehr zu dessen vollkommenen Ausdruck verklärt wird. In der heiligen Schrift wird Christus vorzugsweise das wahre Ebenbild Gottes genannt; aber der Mensch hat die Aufgabe, diesem Ebenbilde gleich zu werden [Röm. 8, 29]. Christus ist dieses Ebenbild nicht bloß als der ewige Gottessohn, sondern auch und vorzugsweise als der wahre, das Göttliche geschichtlich und sichtbar offenbarende Menschensohn [Col. 1, 15], und als solcher ist er der „erstgeborene unter vielen Brüdern.“

Der vernünftige Geist steht dem bloßen Natursein entgegen. Das Naturwesen bestimmt nicht sich selbst, sondern wird bestimmt durch eine nicht in seinem Bewußtsein liegende Naturkraft, ist selbst in seiner Thätigkeit doch überwiegend unfrei, während es das Wesen des Geistes ausmacht, frei zu sein, in seiner Eigenthümlichkeit sich selbst zu bestimmen und nach bewußten Zwecken thätig zu sein. Das Thier hat nicht Zwecke, sondern nur Antriebe. Es ist wol Vernunft in dem Thiere, aber nicht das Thier hat Vernunft, sondern die Vernunft hat das Thier. Die Vernunft in der Natur ist nur objective Vernunftigkeit,

während der Geist das die Vernunft als Bewußtsein tragende Subject ist. Vernünftig ist dieses Bewußtsein aber erst als Selbstbewußtsein, in welchem der Mensch sich selbst zum wirklichen Gegenstande wird, in seinen geistigen Besitz gelangt und in diesem sichselbstbesitzen sich von allem andern gegenständlichen Dasein unterscheidet. Der Mensch bleibt kraft des Selbstbewußtseins immer bei sich und mit sich eins; und nur kraft dieses stetigen einsbleibens des persönlichen Geistes ist er sittlich zurechnungsfähig.

Der Geist ist aber mehr als bloßes Einzelwesen; die Naturwesen unterscheiden sich von andern ihrer Gattung nicht durch wesentliche Eigentümlichkeiten, sondern durch ihr bloßes Einzelsein und durch äußerliche, zufällige Bestimmtheiten, sind bloße, einander wesentlich gleichartige Exemplare derselben Art, bloße Wiederholungen desselben Seins. Der einzelne persönliche Geist aber hat im Unterschiede von andern persönlichen Geistern eine bestimmte, ihm allein zukommende Eigentümlichkeit, die ihn über das bloße Einzelsein zu der bestimmten Persönlichkeit erhebt. Im Selbstbewußtsein weiß sich der Mensch nicht bloß als ein Mensch, sondern als dieser eigentümlich bestimmte Mensch. Der Mensch hat darum einen persönlichen Namen und bekundet damit, daß er die Bestimmung hat, etwas von andern unterschiedenes zu sein, in seinem Wesen etwas zu besitzen, was andere in dieser Weise nicht haben und nicht haben können. Der Name ist der Ausdruck des eigentümlichen persönlichen Wesens bei dem Menschen wie bei Gott, dessen, was die bestimmte Persönlichkeit innerlich von andern unterscheidet [Ex. 33. 12. 17; Jes. 43. 1; 45. 3. 4; 56. 5; Joh. 10. 3; Off. 3. 5]; von Natur hat der Geist diese persönliche Eigentümlichkeit noch nicht, und durch bloße Naturentwicklung gestaltet sie sich auch nicht; aber das Kind hat von Anfang an die vernünftige Anlage und darum den Veruß zu solcher die Persönlichkeit ausmachenden Eigentümlichkeit; und jene Anlage ist zwar nicht eine bloß gedachte Möglichkeit, sondern ist wirklicher Keim, aber dieser kann sich auch nur durch sittliche That entwickeln. Dieser im Wesen des vernünftigen Geistes selbst liegende Keim der Persönlichkeit enthält nicht selbst schon die bestimmte Eigentümlichkeit; er fordert nur, daß er entwickelt werde, aber wie, zu welcher Eigentümlichkeit er sich entfalte, das hängt von dem freien sittlichen Thun des Menschen selbst ab. Daß diese persönliche Eigentümlichkeit nicht auf der Natur ruhe, sondern dem Leben des freien Geistes angehöre, bekundet sich in der durch fast alle Völker hindurchgehenden Sitte der Namensgebung. Die Natur gibt in der Geburt dem Menschen das einzelne Dasein; die geistig und geschichtlich gebildete Gemeinde oder Familie gibt ihm den persönlichen Namen, mit demselben entweder das Ziel dieser Persönlichkeit, oder deren schon vollbrachte Eigentümlichkeit bezeichnend [Gen. 3. 20; 4. 25; 5. 29; 21. 3; 41. 51. 52. Mt. 1. 25; Luc. 1. 60 und a.]. (98)

Dieser Gedanke des sittlichen Wesens der Persönlichkeit ist nicht so unbestritten, als man erwarten könnte. Nach Schleiermachers philosophischer Ethik*) ist die sittliche Individualität schon ursprünglich, vor allem sittlichen Thun verschieden, wird es nicht erst. Während die vorangehenden Moralsysteme, besonders das Kantische, die besondere Eigentümlichkeit der Person entweder

*) System, S. 93 ff. 157. 172; vgl. Christl. Sitte, S. 58 ff. u. Grundlin einer Kritik u. S. 79 ff. (2. A. S. 57); Monologen, 4. Ausg. S. 24 ff.; Reden über die Rel. 2. A. 129; vgl. oben S. 287.

vernachlässigten oder gar als unberechtigt zurückgedrängt wissen wollten, wirft sich Schleiermacher, die sittliche Bedeutung dieser Eigentümlichkeit mit Recht hervorhebend, hastig in die entgegengesetzte Einseitigkeit, und macht den Unterschied zu einem ursprünglichen, determinirten, vorsittlichen, eine Art moralischer Atomistik, die, um die Schwierigkeit des Gedankens der freien Selbstentscheidung zu umgehen, eine viel größere Unbegreiflichkeit annimmt. In einem auf wesentlich pantheistischen Boden erwachsenen Systeme ist dieser Gedanke allerdings folgerichtig, weil da von wirklich freier Selbstbestimmung überhaupt nicht die Rede sein kann; aber es wird damit auch zugleich der Begriff der sittlichen Persönlichkeit aufgehoben und die Sittenlehre hat da nicht darzustellen, wie der Mensch sich als freies Einzelwesen einem sittlichen Gedanken bilden sollte, sondern nur zu beschreiben, wie er sich in seiner von Natur schlechthin bestimmten Eigentümlichkeit entwickeln müsse. Aber ein durch das Universum, — ohnehin dort als unpersönliches gedachtes, — schlechthin bestimmter Geist könnte sich in nichts wesentlichem vom bloßen Natursein unterscheiden; unfreie Geistigkeit hat auch das Thier. Wir geben zu, daß die Menschen auch ohne die Sünde nicht in vollkommener Gleichartigkeit auftreten würden, sondern auch von Natur schon irgendwie verschieden gestimmt wären, in den Geschlechts- und Temperaments- und Völkerunterschieden (s. unten §. 67 ff.), aber diese natürlichen Verschiedenheiten betreffen nicht das persönliche Wesen selbst, machen nicht den einzelnen von vornherein zu einem von allen andern persönlich verschiedenen Wesen, sondern geben nur verschiedene Schattirungen ganzer Geschlechter oder Gruppen, sind nicht sowohl individuelle als vielmehr Gattungsverschiedenheiten. Wenn in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit dem einzelnen Menschen auch der Keim zu bestimmten sittlichen Eigentümlichkeiten, zu bestimmten Lastern und dgl. angeboren ist, so ist dies eben nicht der rechtmäßige, ursprüngliche Zustand und weist am allerwenigsten auf das Recht oder gar die Pflicht, die angeborene Eigentümlichkeit einfach aus- und durchzubilden. Aber wenn Sch. diese ursprüngliche Verschiedenheit auch in rein geistig sittlicher Beziehung als etwas notwendiges und zu der künstlerischen Schönheit des Als angehöriges betrachtet, wenn er erklärt: „Einige [der Gestalten der Menschheit] sind der erhabendste und treffendste Abdruck des Schönsten und Göttlichsten; andre sind groteske Erzeugnisse der originellsten und flüchtigsten Laune eines Meisters; . . wollt ihr dasjenige verachten, was die Hauptgruppen hebt und dem Ganzen Leben und Fülle gibt? sollen die einzelnen himmlischen Gestalten nicht dadurch verherlicht werden, daß tausend andre sich vor ihnen beugen? Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, sich selbst zu erschaffen und sich in der vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen. Das ist die Harmonie des Universums, das ist die wunderbare und große Einheit in seinem ewigen Kunstwerk. Was wäre wol die einförmige Wiederholung eines höchsten Ideals, wobei die Menschen doch, Zeit und Umstände abgerechnet, eigentlich einerlei sind, dieselbe Formel nur mit andern Coefficienten verbunden, was wäre sie gegen diese unendliche Verschiedenheit menschlicher Erscheinungen? . . Der eine erscheint als der rohe und thierische Theil der Menschheit nur eben von den ersten unbeholfenen Regungen der Humanität bewegt, der andere als der reinste dephlegmirte Geist, der von allem niedrigen und unwürdigen getrennt nur mit leisem Fuße über der Erde schwebt, und alle sind da, um durch ihr Dasein zu zeigen, wie diese verschiedenen Theile der menschlichen Natur abgesondert und im kleinen wirken“ (Reden, 2 A.

§. 130 ff.), — so geht dies weit hinter die griechische Scheidung von Barbaren und freien Menschen zurück (s. oben §. 51. 70. 72. 74.) und ist als der folgerichtige Ausdruck einer rein naturalistischen Weltanschauung im vollsten Gegensatz zu dem christlichen Gedanken einer durch einen heiligen Gott getragenen sittlichen Weltordnung. — Rothe (I, §. 127 ff.) nimt den Gedanken Schleiermachers in etwas anderer, weniger folgerichtiger Weise auf.

§. 60.

Die selbstbewußte Persönlichkeit entfaltet ihr Leben in mehrfachen Beziehungen. — 1) Der Mensch ist erkennender Geist, nimt das Sein geistig, nach seinem Begriffe in sich auf und macht es so zu seinem bleibenden Besitz. Der Zweck des Erkennens ist die Wahrheit und der erkennende Geist hat die Fähigkeit dazu. Die Erkenntnis ist an sich wahr und täuscht nicht, denn Gottes geschaffene Welt ist gut, also wahr, mit sich in vollem Einklang. Als vernünftiger Geist erkennt der Mensch nicht bloß die geschaffene Welt, sondern auch ihren göttlichen Urgrund, und das Wesen der Vernünftigkeit besteht eben in der Erkenntnis Gottes nach seinem Dasein, Wesen, Walten und Wollen. Dieses Gottesbewußtsein, auf geistiger Selbstbefundung Gottes an den Menschen ruhend, vermag zwar als endliches Wissen das unendliche Wesen Gottes nicht begreifend zu umfassen, ist aber im Bewußtsein seiner Schranken dennoch wahre und wirkliche, ihrer selbst sichere Erkenntnis des Göttlichen und als solche die Voraussetzung der Sittlichkeit.

Der menschliche Geist ist das Bild des ewigen göttlichen Lebens nur in der Form des zeitlichen Lebens. Gott ist in seinem ewigen Leben ewig sich selbst erzeugend, sich selbst erkennend und liebend, schlechthin sein eigenes Object; der endliche Geist aber, Gottes Lebensentfaltung abbildlich offenbarend, hat ein dreifaches Object, worauf sich seine Lebensbewegung bezieht: sich selbst, die äußere Welt und Gott. Der Mensch ist Gottes Bild auch in jener dreifachen Beziehung: im wollen, erkennen und fühlen; aber da die Wirklichkeit ihm zunächst gegeben ist, als ohne sein Thun schon vorhanden, so erscheinen jene drei Thätigkeiten in einer auch zeitlich auseinander fallenden andern Reihenfolge: als erkennen, fühlen und wollen. Der endliche Geist also erkennt, fühlt (liebt), will — sich selbst, die geschaffene gegenständliche Welt und Gott; und da das Leben des geschaffenen eine fortschreitende Entwicklung ist, deren geistige Bedeutung ihr als Ziel oder Zweck vorliegt, als ein noch nicht vollkommen wirkliches, sondern erst zu erringendes, so hat das dreifaltige Leben des Geistes auch einen dreifachen Zweck: die Wahrheit, das Seligkeitsgefühl, das Gute; und erst in der vollkommenen Erreichung dieses dreifachen Zieles vollendet sich das Ebenbild Gottes in dem Menschen, verwirklicht sich das höchste Gut. Wie aber die Vollkommenheit der geschaffenen Dinge darin besteht, daß sie dem göttlichen Schöpfungsgedanken vollkommen entsprechen, so besteht die Vollkommenheit des Erkennens, Fühlens und Wollens, also der Wahrheit, des Seligkeitsgefühls und des Guten in der Beziehung derselben auf Gott, also daß alles Endliche nur in Gott und in Beziehung auf ihn erkannt, gewollt und

geliebt wird. Gott selbst ist die Wahrheit und das Gute und die Liebe, und alles, was unter diesen dreifachen Begriff fällt, ist es nur insofern, als es in Gott wurzelt und mit ihm eins ist.

Der von Gott gut geschaffene Mensch muß die Fähigkeit haben, dieses ihm von Gott als Lebensziel bestimmte Gutsein vollkommen zu erreichen. Sein erkennen kann also nicht ein trügerisches sein, sondern muß die Wahrheit zu seinem Inhalt haben. Die Welt wäre nicht gut, nicht im Einklang, wenn das geistige Bild des Daseins in dem erkennenden Geiste nicht dem Urbilde getreu wäre, wenn der gegenständlich wirkliche Gedanke ein wesentlich anderer wäre als der subjective. Was Christus den seinen verheißt: „ihr werdet die Wahrheit erkennen“ (Joh. 8, 32), das muß auch in vollem Maße von dem Menschen an sich gelten; die Erlösung ist ja wesentlich eine Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit; Gott will, daß alle Menschen „zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1 Tim. 2, 4). Die Bestimmung des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, spricht sich schon in Gen. 2, 19. 20 aus. Gott führte die Thiere zu Adam, „daß er sähe, wie er sie nennete,“ von sich und von den andern Dingen unterschiede, von ihnen einen bestimmten, unterscheidenden, die Eigentümlichkeit derselben erfassenden Begriff sich bildete; der Name ist der Ausdruck des gewonnenen Begriffs; — „und wie er sie nannte, so sollten sie heißen;“ — das ist nicht ein Versuch Gottes, sondern eine göttliche Bürgschaft für die Wahrheit des menschlichen Erkennens und zugleich für die Freiheit desselben. Gott selbst führt dem Menschen die Welt vor, darin verbürgt er ihm, daß sein erkennen ein rechtmäßiges, ein wahres und getreues sei; und nicht Gott gibt den Dingen den Namen; der Mensch selbst soll es in Freiheit thun; das erkennen der Wahrheit ist ein freies, also ein sittliches Thun; und dieses benennen, dieses bestimmte unterscheidende erkennen wird von Gott als wahrhaftiges besiegelt: „so sollten sie heißen;“ das menschliche freie erkennen soll nicht bloßes, leeres Spiel sein, sondern die Wirklichkeit zum Inhalt haben, und der geistige Inhalt der Dinge erst darin zu seinem Ziele kommen, daß er von dem Menschen geistig angeeignet wird. Die Erkenntnis der gegenständlichen Welt soll nicht eine bloße sinnliche Anschauung bleiben, wie bei dem Thier, sondern soll über sie zum Begriff sich erheben; dies ist eine sittliche Aufgabe für ihn, die eine göttliche Verheißung hat. So erkennt und benennt der erste Mensch auch das ihm zur Gehilfin geschaffene Weib (Gen. 2, 23), und Eva erkennt wie Adam den göttlichen Willen und unterscheidet ihn von dem eignen Willen als zur Unterordnung unter jenen verpflichtet (3, 2. 3); dort wie hier bekundet sich zugleich ein bestimmtes, von dem gegenständlichen Bewußtsein unterschiedenes Selbstbewußtsein.

In Beziehung auf Gott verhält sich unser erkennen allerdings anders als in Beziehung auf die Welt. Während alles weltliche Dasein als geschaffenes von dem Menschen auch zuletzt vollständig erkannt und begriffen werden kann, ist das unendliche, ewige Sein und Wesen Gottes dem menschlichen, wesentlich beschränkten Geiste ein nie ganz zu umfassender Gedanke, und Gottes Unbegreiflichkeit (Ps. 147, 5; Jes. 40, 28; 55, 8. 9; Hi. 11, 8; Röm. 11, 33 f.) ist ein in keiner Weise abzuweichernder christlicher Lehrsatz. Aber diese Unbegreiflichkeit schließt ein sehr wesentliches und wahres erkennen nicht aus, sonst wäre alle Gotteseseinbildlichkeit nur leere Redensart. Wie das Auge das Meer nicht zu umspannen vermag, aber doch von dessen Dasein und Erscheinung eine sehr bestimmte Anschauung hat, so vermag der endliche Geist das Unend-

liche freilich nicht zu umspannen, es in seiner unendlichen Tiefe nicht zu ergründen, wol aber vermag er eine wahrhaftige Erkenntnis nicht bloß des Daseins, sondern auch des Wesens Gottes in stets wachsender Klarheit zu erlangen, nicht durch den nur auf das Endliche gerichteten und in demselben ausschließlich sich bewegenden Verstand, sondern durch die wesentlich auf das unendliche sich richtende Vernunft. Ist alles geschaffene Sein ein Bild Gottes, und der Mensch selbst sein Ebenbild, so führt das Bild unmittelbar zu einer zwar unvollkommenen, aber doch wahren Erkenntnis des Urbildes (Röm. 1, 19. 20; Col. 3, 10). Die Auffassung, daß der Mensch von Gott nur wissen könne, daß er sei und was er nicht sei, nicht aber, was er sei ist eine in sich widersprechende und unbiblische; eine bloß verneinende Erkenntnis ist gar keine, und von dem, von dessen Wesen ich gar nichts weiß, kann ich auch nicht sagen, daß es sei. Die evangelische Kirche betont die Befähigung des ursprünglichen Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit auch in Beziehung auf das Göttliche sehr stark; die Apologie (1, §. 17. 18) schreibt demselben *sapientia et notitia dei certior* zu, „rechte, klare Erkenntnis Gottes.“ Der Skepticismus hat außerhalb des Christentums seine volle Berechtigung, aber was von dem gott-entfremdeten Menschen gilt, das gilt nicht ebenso von dem in Gemeinschaft mit Gott, der die Wahrheit selbst ist, stehenden, und hat darum innerhalb der christlichen Welt kein Recht mehr. Auch Kants Behauptung, daß das Ding an sich dem menschlichen erkennen verborgen bleibe, und alle Erkenntnis der Wirklichkeit im Gebiete der reinen Vernunft nur eine formale und subjective Bedeutung habe, widerspricht bestimt der christlichen Weltanschauung, die ein größeres Vertrauen in den Einklang des Daseins ausspricht. Der wahre Mensch und der Christ kann mehr als „rathen und meinen;“ denn „eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Seele“ (Spr. 20, 27). — Daß das erste Gottesbewußtsein auf einer gegenständlichen Selbstoffenbarung Gottes ruhte, war für die geistige Beziehung zum eignen finden der Wahrheit notwendig.

§. 61.

2) Der Mensch ist wollender Geist; das seiner Lebensbewegung bestimmte Ziel ist für ihn bewußter Zweck. Er wird zu dem, was er erreichen soll, nicht bewußtlos und durch fremde Gewalt hingetrieben, sondern er weiß von dem Zweck und führt sich selbst zu demselben, er wält den von ihm gewußten kraft eigener Willensentscheidung, d. h. er ist in seinem wollen frei. Zweck des vernünftigen wollens ist das Gute, und zwar, insofern dieses durch Freiheit verwirklicht werden soll, das sittlich-Gute. Was bei den Naturdingen als Notwendigkeit erscheint, wird auf dem Gebiete des sittlichen Willens ein sollen; was dort Naturgesetz ist, wird hier zum sittlichen Gebot; was dort Naturentwicklung ist, wird hier zum sittlichen Leben. Der Wille des geschaffenen Geistes aber unterscheidet sich von dem urbildlichen Willen Gottes dadurch, daß seine sich zeitlich vollbringende Entwicklung nicht eine unbedingte, sondern jederzeit durch die freie Selbstentscheidung bedingte ist, daß also die Möglichkeit einer andern Selbstbestimmung

als die zu dem wahren Zweck vorhanden ist, also dadurch, daß die menschliche Willensfreiheit im Unterschiede von der göttlichen, die zugleich ewige Notwendigkeit ist, Wahlfreiheit ist (*liberum arbitrium*). Der endliche Geist kann und soll das Gute als den Zweck seines Lebens erreichen, aber er kann auch, was er nicht soll, von diesem Ziele abweichen, und erringt das Gute nur, wenn er es frei erringen will. Der gutgeschaffene Mensch hat diese Freiheit im vollsten Maße, also daß sie auch nicht durch eine in der natürlichen Unvollkommenheit liegende Neigung zum Bösen, etwa durch die Sinnlichkeit, beschränkt und geheimt ist. Die Sittenlehre hat die Entwicklung der natürlichen Freiheit des noch unentschiedenen Willens zur sittlichen Freiheit des heiligen Willens zu zeigen.

Die sittliche Willensfreiheit wird in der biblischen Darstellung von dem Leben der ersten Menschen bestimmt vorausgesetzt. „Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, aber vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollst du nicht essen“ (Gen. 2, 16 ff.). Gottes Gebot wendet sich an den freien Willen des Menschen und fordert von ihm sittlichen Gehorsam. Wenn nun der Mensch doch das verbotene that, so hat er das Gegentheil von dem gethan, was der heilige Wille Gottes war; und er bewies damit thatsächlich, obwol ihm zum Verderben, die Wirklichkeit der menschlichen Wahlfreiheit. Die heilige Schrift kennt schlechterdings keine andere Auffassung von dem wahren Wesen des Menschen, als daß er das Gute wie das Böse frei wählen konnte. Für den Begriff dieser Wahlfreiheit hat aber die Schrift keinen besondern Ausdruck, denn ἐλευθερία, ἐλευθερία, ursprünglich im rechtlichen Sinne genommen, bezeichnen den Zustand der Befreiung des Menschen durch Christum; jener Begriff wird vielmehr bezeichnet als ein „wählen zwischen Gut und böse“; z. B. Jes. 7, 15. 16, wo die Zeit der geistigen Reife eines Menschen die Zeit heißt, „wo der Mensch weiß das Böse zu verwerfen und das gute zu erwählen“ (vgl. Dt. 11, 26 ff.), oder der Mensch kann thun „nach seinem Wohlgefallen“ (Esth. 1, 8), oder: „das thun, was gut ist in seinen Augen“ (Gen. 16, 6: 19, 8). Der Begriff der Wahlfreiheit bei Sirach (15, 14 ff.) gilt im vollen Maße allerdings nur von dem nicht unter der Knechtschaft der Sünde stehenden Menschen. Im Neuen Testamente wird jener Begriff angedeutet durch δαειν (z. B. Mt. 23, 37; dagegen bezieht sich die in 1 Cor. 7, 37 erwähnte „Gewalt über den eigenen Willen“ mehr auf die sittliche Befugnis).

In der christlichen Kirche ist die volle sittliche Wahlfreiheit des Menschen vor der Sünde immer anerkannt, und die Lehre, daß die menschlichen Handlungen notwendig bestimmt seien, verworfen worden; [vgl. Apol. I, p. 52. 53; Form. Conc. II, p. 580. 677]. Die „supralapsarische“ Prädestinationslehre Calvins ist nie kirchlich anerkannt worden, und leugnet die Wahlfreiheit auch nicht grundsätzlich und ausdrücklich, sondern nur thatsächlich. Von dieser Lehre Calvins ist völlig verschieden die grundsätzliche Leugnung der Willensfreiheit in allen pantheistischen Systemen seit Spinoza. Im Pantheismus hat die Freiheit keine Stelle, und was da unter diesem Namen auftritt, ist etwas ganz anderes, als was das sittliche Bewußtsein aller Völker darunter versteht.

Wo der bewußte Geist nicht der Grund, sondern die Wirkung der Gesamtentwicklung des Alls ist, da ist der einzelne Geist in seinem ganzen Dasein, Wesen und Leben schlechthin bestimmt, und seine einzelnen Lebensäußerungen sind ganz ebenso schlechthin bestimmt wie sein Dasein selbst; da kann der vernünftige Geist nimmer das Bewußtsein der Freiheit, sondern nur ein „schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl“ haben, da kann also von einer sittlichen Verantwortlichkeit nimmer die Rede sein. Das scheinbar sittliche Leben ist eine ebenso unmittelbare und notwendige Erscheinungsform des Alllebens wie das Wachstum der Pflanzen, und unterscheidet sich von dem Naturleben nur dadurch, daß der Mensch ein Bewußtsein von dem hat, was er notwendig thut und was er frei zu thun wänt. Der Wille unterscheidet sich von dem bewußtlosen Naturtriebe nur durch das ihn begleitende Bewußtsein, ist aber ebenso schlechthin bestimmt und unfrei wie jener. Am klarsten, einfachsten und folgerichtigsten spricht dies Spinoza aus, und wenn neuere auf ihm ruhende Systeme schöne Redensarten von der menschlichen Freiheit machen, so geschieht dies weder zu gunsten der Klarheit noch der wissenschaftlichen Ehrlichkeit. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Spinoza weist auch Schleiermacher in seinen Reden über die Religion die Willensfreiheit zurück. Das Wesen der Religion ist das Gefühl der schlechthinigen Einheit des Universums und des einzelnen Daseins, das Bewußtsein, daß all unser Sein und Thun das Sein und Thun des Universums selbst und durch dasselbe bestimmt ist. — Schelling, welcher später dem Gedanken des persönlichen Willens eine besonders hohe Bedeutung beilegte, hielt doch noch in den Vorlesungen über das akademische Studium (1803; 8. B.) die unbedingte Notwendigkeit aller scheinbar freien Erscheinungen fest. Die Geschichte ist ganz ebenso eine unmittelbare und notwendige Offenbarung des Absoluten wie die Natur; die Menschen sind nur die Werkzeuge, welche das in sich notwendige ausführen, und sind in ihrer Wirklichkeit und Eigentümlichkeit ebenso notwendig wie die Handlungen selbst. Als freie oder zufällige erscheinen die Handlungen nur, insofern der Mensch eine von der Notwendigkeit bestimmte Handlung grade zu seiner That macht, aber diese That selbst, wie ihr Erfolg im Guten wie im Bösen, also auch der Mensch in allen seinen Lebensäußerungen ist nur das passive Werkzeug der absoluten Notwendigkeit; alles scheinbar freie ist ein notwendiger Ausdruck der ewigen Ordnung der Dinge. Später (1809) suchte sich Schelling über den Pantheismus zu erheben, die Freiheit des Willens irgendwie zu begreifen, kam aber über tiefgreifende Widersprüche nicht hinaus.*) Die Annahme eines vorzeitlichen Sündenfalles soll die Freiheit mit der Notwendigkeit versöhnen.**) Wir bemerken hier nur, daß es für die Sittlichkeit keinen Unterschied macht, ob die freie Selbstentscheidung für das ganze zeitliche Leben durch eine absolute Naturnotwendigkeit aufgehoben ist oder durch eine vor aller Zeit liegende angeblich freie Entscheidung des Menschen selbst, von welcher er niemals auch nur das mindeste Bewußtsein hat. Wo kein Zusammenhang des Selbstbewußtseins ist, da ist auch keine Einheit der Person mehr, und eine angeblich freie That, die ich gethan haben soll, von der ich aber schlechterdings nichts weiß, ist nicht die meinige, sondern etwas mir schlechthin fremdes, und eine Fesselung meiner Freiheit durch eine mir ganz unbewußte zeitlose That kann auch in sittlicher Beziehung nicht anders betrachtet werden als wie ein einfaches bestimtsein

*) S. 271. — **) Philosophische Schr., 1809, I, 438 ff. 463 ff.

durch eine unbedingte Notwendigkeit. — Hegel hat den Gedanken der Freiheit vielfach im ungewissen gelassen; er liebt es, viel von Freiheit zu reden; dem Systeme selbst aber entspricht nur die allgemeine, alle Einzelwesen bestimmende Notwendigkeit; die Freiheit ist nur „das nichtabhängigsein von einem andern, das sichaussichselbstbeziehenden“; im vollen Sinne gilt dies aber nur von dem Geiste als dem absoluten; der einzelne Geist ist nur eine verschwindende, durch das Gesamtleben bestimmte Erscheinung desselben. — Die spätere Philosophie sucht, wo sie von der pantheistischen Grundlage sich abwendet, die persönliche Willensfreiheit immer bestimmter zum Bewußtsein zu bringen. Zu vermitteln ist hier nichts, und zweideutige Redensarten gelten nichts mehr. Wo Gott nicht der unendliche, ewige, persönliche Geist ist, sondern nur im Menschen zum Bewußtsein gelangt, da ist der Gedanke wirklicher Willensfreiheit unmöglich. Die unendliche Macht des Alls gewärt für eine freie Bewegung des einzelnen Geistes keinen Raum; die mißbrauchte Freiheit eines einzigen Wesens würde die gesamte Weltordnung verwirren, weil das unfreie All keine Möglichkeit bietet, den freien Handlungen der Einzelwesen gegenüber die sittliche Weltordnung zu erhalten. Nur für die gedankenlose Betrachtung gibt es auf diesem Boden noch eine Freiheit, dann aber notwendig die Moral der schrankenlosen Selbstsucht, die in dem Wirwar der Einzelwillen nichts höheres suchen und finden kann als sich selbst. Freiheit ist nur möglich, wo ein freier Geist das All durchwaltet. Der persönliche Gott vermag es, in allmächtiger Liebe freie Geister zu schaffen und in ihrer Freiheit zu erhalten, indem er liebend von dem Gebiete der Willensfreiheit sein unmittelbares Wirken zurückzieht, den geschaffenen Geist in seinem geistigen Wesen bewahrt, welches eben die Freiheit ist, und vermag es, in der Mannigfaltigkeit der freien Handlungen, selbst der gottwidrigen, die sittliche Weltordnung zu erhalten.

Die Frage der Willensfreiheit ist in neuerer Zeit, meist auf grund der neueren Philosophie und in Beziehung auf dieselbe, vielfach bearbeitet worden. Daub, Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, 1834; Romang, über Willensfreiheit und Determinismus 1835 (auf Schleiermacher's Standpunkt, bringt es nur zu einer Scheinfreiheit); Matthias, die Idee der Freiheit 1834 (nach Hegel); Herbart, zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, 1836 (mehr kritisch, als eigenes bietend); Batke (S. 225); Passavant, von der Freiheit des Willens, 1835; R. Ph. Fischer, in Fichtes Zeitschrift III, 101; IX, 79; Zeller, in den theologischen Jahrb. 1846. (100)

§. 62.

3) Der Mensch ist fühlender Geist, wird sich seiner selbst als im Einklange oder im Widerspruche mit anderem Sein oder mit sich selbst stehend bewußt; und da der ursprünglichen unverdorbenen Schöpfung das gutsein, also der Einklang wesentlich, und ein wirklicher Widerspruch in ihr nicht denkbar ist, so hat der sich entwickelnde, also nach einem noch nicht verwirklichten Ziele strebende Mensch zwar das Bewußtsein von etwas zur letzten Vollkommenheit noch fehlendem, aber nicht von einem wirklichen Widerspruche des Daseins, also nicht das Gefühl des Schmerzes, sondern nur das der Freude am Dasein, auf grund des

Bewußtseins eines ungetrübten Einklangs des gesamten Daseins mit seiner eigenen Persönlichkeit, also das Gefühl der Glückseligkeit. Insofern dasselbe zugleich eine Anerkennung dieses Daseins in seiner eigenthümlichen Wirklichkeit ausdrückt, ist es Liebe. Seligkeit und Liebe zu Gott und seinen Werken sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei verschiedene Seiten derselben geistigen Lebenserscheinung, jene mehr die subjective, diese mehr die objective Seite, indem in Seligkeit und Liebe der Mensch eben vollkommen eins ist mit dem gegenständlichen Sein. (101)

Das Gefühl ist nicht etwas dem vernünftigen Geiste eigenthümliches; vernünftig wird es erst, insofern es ein Ausdruck des Selbstbewußtseins ist; und da das Selbstbewußtsein nur darin vernünftig ist, daß es nicht ein bloßes Bewußtsein von dem Einzelsein, sondern auch von der Ebenbildlichkeit Gottes in der persönlichen Eigenthümlichkeit ist, so ist das vernünftige Gefühl auch nicht ein bloß einzelnes, sondern wird durch die allem geschaffenen eignende Abbildlichkeit Gottes erregt, ist also im grunde immer eine Gottesliebe. Das gutsein des geschaffenen wird von dem vernünftigen Gefühl nicht bloß als ein gutsein für das fühlende Einzelwesen, sondern als ein gutsein an sich erfaßt; der vernünftige Geist fühlt nicht bloß, daß irgend ein Dasein auf ihn selbst harmonisch sich bezieht, sondern er fühlt sich als im Einklange mit dem Ganzen des Daseins stehend, fühlt den Einklang der Gotteswelt als solchen. In dem Maße, als die Geistigkeit steigt, steigt auch die Lebendigkeit und der Umfang des Gefühls. Das bewußtlose Naturding wird nur durch sehr wenige in unmittelbare Berührung mit ihm tretenden Dinge erregt; das Thier zeigt um so ausgedehntere und lebendigere Theilnahme an dem äußerlichen Dasein, je höher und edler sein Wesen ist. Gefühllosigkeit, stumpfe Gleichgültigkeit gegen das äußerliche Dasein ist da, wo sie nicht durch falsche Lehren künstlich erzeugt wird, immer ein Beweis von tiefer sittlicher Verfunkenheit. Die biblische Darstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen zeigt überall die Bestimmung des Daseins, dem vernünftigen Geiste das Gefühl der Freude, der Glückseligkeit zu gewähren. Der Mensch wird in den Garten Eden gesetzt, der volle Einklang der geschaffenen Welt ihm dadurch unmittelbar vorgeführt; darin läßt Gott wachsen allerlei Bäume, „lustig anzusehen und gut zu essen;“ und das volle Glückseligkeitsgefühl in der Liebe zu dem mit ihm zusammenstimmenden wird dem Menschen, dem es nicht „gut“ ist, daß er allein sei, gewährt in der Schöpfung des Weibes, in welchem er sofort innewird, daß das sei Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch, ein anderes und doch auch zu ihm gehörig.

Gefühl ist die Voraussetzung aller Thätigkeit, darum auch der sittlichen; und zwar ist das eigentlichste auf das Sittliche gerichtete Gefühl nicht ein Unlustgefühl, wie man im Widerspruche gegen die biblische Weltanschauung so oft annimmt, sondern grade das Glückseligkeitsgefühl. Das wäre keine „gute“ Schöpfung, und das keine Ebenbildlichkeit Gottes, wenn der Mensch wesentlich nur durch die Unlust, also den Schmerz zur Thätigkeit getrieben würde, die Seligkeit aber das Ende des thätigen Lebens wäre. Wie Gott nicht aus dem Gefühle eines Mangels heraus thätig ist, sondern grade kraft seiner ewigen und schlechthin vollkommenen Seligkeit, so kann auch das wahre, die Sittlichkeit

bedingende Gefühl des göttlichen Ebenbildes nur das Seligkeits- und Liebesgefühl sein; das Bewußtsein aber von einem erst noch zu erringenden Gute ist an sich durchaus kein Unlustgefühl, sondern weckt unmittelbar die Lust zum Erringen.

§. 63.

4) Der Mensch ist als vernünftig = selbstbewußter Geist persönlich unsterblich, und nur als solcher ist er wahrhaft sittliches Wesen, hat er eine über das unmittelbare Einzelsein hinausliegende sittliche Aufgabe. Der Glaube an Unsterblichkeit ist die Voraussetzung der wahren Sittlichkeit; denn die sittliche Aufgabe ist eine stetig fortschreitende, stetig sich erneuernde, in keinem Augenblick vollständig abgeschlossene und kann als die vollkommene Verwirklichung der Ebenbildlichkeit Gottes nur in einem stetig bleibenden persönlichen Leben dargestellt werden.

Wir haben es hier nicht mit der wissenschaftlichen Begründung des Gedankens der persönlichen Unsterblichkeit, sondern nur mit der sittlichen Bedeutung desselben zu thun. In neuerer Zeit, besonders seit Kant, wurde vielfach der Gedanke geltendgemacht, die Sittlichkeit sei vollkommen unabhängig von dem Glauben an die Unsterblichkeit, ja sie befunde gerade darin ihre Lauterkeit und Wahrheit, daß sie von diesem Glauben gänzlich absehe, und der Mensch sei so lange noch nicht wahrhaft sittlich, als er in seinem sittlichen Thun sich von diesem Glauben bestimmen lasse. Kant folgert zwar aus der Idee des Sittlichen die der persönlichen Unsterblichkeit als eines vernünftigen Postulats, aber die sittliche Idee selbst ist bei ihm unabhängig von derselben, fordert ihre Erfüllung schlecht hin und unbedingt. Es liegt einiger Widerspruch darin; wenn der „kategorische Imperativ“ das Sittliche als unbedingt und ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit geltend hinstellt, so kann diese Unsterblichkeit nicht als Postulat darin liegen, sondern nur äußerlich an dieselbe angeschlossen werden. In der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe, wie sie Kant hinstellt, liegt aber wirklich schon der Gedanke der Unsterblichkeit als zu der sittlichen Idee selbst mitgehörig, und jenes auseinanderhalten beider Gedanken ist ungerechtfertigt und unnatürlich. Weiter geht Schleiermacher, welcher selbst in seiner Glaubenslehre seine früher ausdrückliche Verneinung der Unsterblichkeit nicht ganz zu bewältigen vermochte. Er setzt in seinen „Reden über die Religion“ die eigentliche religiös-sittliche Aufgabe gerade in die Abwendung von dem Gedanken jener Unsterblichkeit. „Strebt darnach, schon hier eure Persönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben; strebt darnach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert;“ die zu erstrebende Unsterblichkeit sei nicht die der Persönlichkeit, nicht außer und hinter der irdischen Zeit, sondern eine ideelle in jedem Augenblick; die Menschen sollen nicht ihre Persönlichkeit festhalten wollen, vielmehr „die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen“ (S. 174 ff. 2. A.). Selbst in der Glaubenslehre behauptet Schleiermacher, daß auch die reinste Sittlichkeit sich mit einer „Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit“ vollkommen vertrage; das Interesse aber an der Vergeltung sei ein unfornnes (S. 158). In der Hegelschen Philosophie steht die Sittlichkeit als schlecht hin unabhängig von dieser Idee da, die über-

haupt darin nirgends eine Stelle finden kann; und die aus seiner Philosophie hervorgegangene Religion „des diesseits“ erhöht den Vollklang der Lebensarten, die sie über die Sittlichkeit macht, durch das scheinbar großherzige entsagen auf alles ewige Leben.

Die angebliche Uneigennützigkeit bei dem ohne Beziehung auf Unsterblichkeit gethanen ist bloßer Schein. Alles sittliche Thun hat einen Zweck, und dieser ist ein Gut, und die eigene Vollkommenheit ein wesentlicher Bestandtheil des höchsten Gutes oder dieses selbst; durch das sittliche Thun nichts für sich erreichen wollen, ist also sinnlos; das erste und notwendigste aller Güter und die Voraussetzung aller Sittlichkeit aber ist das Dasein; auf das Dasein verzichten wollen oder es als gleichgiltig betrachten, heißt auf das sittliche Leben verzichten, ist also nicht uneigennützig, sondern unsittlich. Wir können zwar dem sogenannten teleologischen Beweise für die Unsterblichkeit des Geistes nicht volle Beweisraft zusprechen; das aber wird allerdings durch ihn bewiesen, daß die höchste sittliche Vollkommenheit unmöglich wäre ohne die Unsterblichkeit; denn da der Mensch nie zu einer solchen Vollendung sittlichen Lebens gelangen kann, daß er darüber hinaus nichts mehr thun könnte, daß also sein ferneres Dasein zwecklos wäre, vielmehr aus jeder Erfüllung einer sittlichen Aufgabe immer wieder neue erwachsen, und schlechterdings kein Punkt angegeben werden kann, wo sich der sittliche Geist sagen müßte: bis hierher und nicht weiter, es ist für mich nichts mehr zu thun übrig, — so kann sittliche Vollkommenheit auch nur in einer beständigen Fortdauer des persönlichen Lebens verwirklicht werden. Zu sagen aber, die sittliche Aufgabe bestehe nicht darin, die ganze sittliche Vollkommenheit zu erringen, sondern nur ein beschränktes Maß derselben, wäre an sich unsittlich. Und gäbe man überhaupt ein solches beschränktes Maß des Sittlichen zu, so wäre dieses maßlosen selber ohne alles rechtmäßige Maß, und jeder müßte sich die Grenzen seiner Sittlichkeit nach belieben verengen können, und niemand hätte ein Recht, ihn deshalb anzuschuldigen oder geringzuachten.

Nach allen sittlichen Begriffen, auch der heidnischen Völker, ist die Sittlichkeit höher als das irdische Leben, und für gemein und verächtlich gilt auch dem Heiden derjenige, der sein Leben festhalten will um jeden Preis, auch um den der Pflichten gegen sein Vaterland, gegen seine Familie und gegen seine Ehre. Dieses sittliche Ehrgefühl wollen wir ja nicht antasten. Es ist bei Voraussetzung der Wirklichkeit der Sünde denkbar, daß die sittliche Aufgabe, wie die der Wahrhaftigkeit, der Treue im Bekenntnis oder in der Liebe und im Gehorsam, nur gelöst werden kann durch Aufopferung des zeitlichen Lebens. An sein Dasein überhaupt aber hat der Mensch ein volles Recht; das ist das erste und natürlichste Recht. Ohne Unsterblichkeit aber wäre Aufopferung des Lebens um einer sittlichen Pflicht willen nicht bloß keine sittliche Forderung, sondern geradezu Thorheit und Sünde; denn die Sittlichkeit kann nie fordern, die erste Bedingung alles sittlichen Thuns aufzuheben, das aber ist das eigne Dasein. Die erste, unmittelbarste, durch nichts anderes bedingte Pflicht ist die der Selbsterhaltung, und alle andern Pflichten können nur gelten, insofern sie jene erste nicht schlechthin aufheben. Wie es nicht sittliche That, sondern Wahnsinn wäre, wenn ein Mensch um eines andern Menschen willen die ewige Verdammnis wirklich auf sich laden wollte,*) ebenso wenig kann und darf

*) Daß Paulus in Röm. 9, 3 nur scheinbar einen solchen Wunsch ausdrückt, werden wir später sehen.

irgend ein Wesen für andere irgend ein zeitliches Gut durch eigene Vernichtung erkaufen wollen; andere als zeitliche Güter gäbe es aber bei jener Voraussetzung eben nicht. Der Mensch kann ein Gut nur opfern um eines höheren Gutes willen; ich erlange aber gar kein Gut, wenn ich das Dasein hingebe. Der durch keine Trugschlüsse verblendete gesunde Verstand wird bei der Leugnung der Unsterblichkeit keine andere Regel für die Lebensweisheit finden, als die kurze und zugemessene Spanne Zeit zu benützen, um die möglich größte Glückseligkeit zu genießen. Glückseligkeit ist ja eine schlechtthin notwendige Seite menschlicher Vollkommenheit und ein wesentlicher Ausdruck des höchsten Gutes; nach ihr streben, ist nicht bloß nicht Eigennutz, sondern vernünftige Forderung und sittliche Pflicht, und keine Sittlichkeit kann in einer vernünftigen Weltordnung jemals etwas anderes wirken als Glückseligkeit. Wäre es anders, so gäbe es keine vernünftige, sittliche Weltordnung, und dann wäre es überhaupt sinnlos, noch von sittlicher Aufgabe zu reden, denn diese ist selbst ein Theil einer sittlichen Weltordnung. Gibt es nun keine ewige Seligkeit als höchstes Gut, so kann es eben nur zeitliche, irdische Glückseligkeit sein, wonach der Mensch zu streben, und an welcher er darum auch die Sittlichkeit seiner Handlungen abzumessen hat. Macht alles Sittliche notwendig glücklich, so ist bei jener Voraussetzung nur das Sittliche, was mir irdisches Glück, zeitlichen Genuß verschafft; die Lehre der Epikuräer ist dann die einzig vernünftige Auffassung, und gegen das Sittengesetz: „laßet uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt“ [1 Cor. 15, 32], ließe sich nichts verständiges einwenden. Thor ist dann jeder, der das irdische Leben nicht rücksichtslos so viel genießt, als es ihm irgend möglich ist. Es ist freilich notwendig, daß sich diese Moral nur auf rohen sinnlichen Genuß richtet; das wußten auch die alten Epikuräer recht gut, daß wüste, maßlose Ueppigkeit viel Leiden schafft, und die neuen wissen es auch, daß sie mit bloßer Vüderlichkeit sich Schmach und Verachtung vor dem noch von höheren sittlichen Gedanken erfüllten Volke zuziehen; damit ist aber das Wesen jener Sittlichkeit des „dießseits“ nicht durchbrochen. Das äußerlich ehrbare Leben mancher Leugner der Unsterblichkeit ruht eben auf der Macht der öffentlichen Meinung und der auf christlichem Boden erwachsenen Sitte. Ganz anders gestaltet sich die Sache da, wo der Unglaube in bestimmten größeren Kreisen der Gesellschaft Mode wird. Die bis in die untersten Stufen der Gemeinheit und Entsittlichung herabsinkende Vüderlichkeit in den Kreisen der französischen und deutsch-französischen Freigeisterei des vorigen Jahrhunderts gibt den Beleg dazu. In den unteren Schichten des Volkes, wo eine einfachere Logik gilt, und die Rücksichten auf Standesehre und gesellschaftliche Meinung eine weniger beschränkende Macht sind, wird auch der praktische Schluß aus der naturalistischen Lehre viel schneller und folgerichtiger gezogen; und die Wüßlinge des niederen Volkes sind jetzt meist auch von den Errungenschaften des „freien Geistes“ getränkt und wissen ihre Zügellosigkeit damit trefflich zu rechtfertigen; und es gibt kaum eine kläglichere Rolle, als wenn die „Anständigen“ unter den Freigeistern jenen noch freisinnigeren und dreister schließenden Leuten Moral predigen.

Der Mensch ohne Glauben an Unsterblichkeit kann nicht nach einer unbedingten sittlichen Idee, sondern nach verständiger, äußerlicher Zweckmäßigkeit, nach dem zufälligen Bedürfnis handeln, kann die sittliche Aufgabe nicht zu seinem Lebenszweck machen, und das sittliche Leben sinkt zu einem nur höher gebildeten thierischen Leben herab. Die Frage, ob eine christliche Sittlichkeit

möglich sei ohne den Glauben an Unsterblichkeit, müßte als eine wunderliche zurückgewiesen werden, — wunderbarlich, weil der Glaube an Christi und Gottes klares Wort doch wol mit zur christlichen Sittlichkeit gehört, — wenn sie nicht eben von einigen bejaht worden wäre. Es genügt aber zur Antwort Christi Wort: „wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden,“ und wer „sein Leben lieb hat, der wird es verlieren, und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben“ (Mt. 10, 39; Luc. 9, 24; 17, 33; Joh. 12, 25; 10, 17; vgl. 1 Cor. 9, 25; Phil. 1, 21). Wir betonen hierbei nicht die darin ausgesprochene ausdrückliche Erklärung über das Leben nach dem Tode, sondern nur die ausdrückliche Forderung, sein Leben um einer sittlichen Aufgabe willen aufzuopfern. Eine Weltordnung aber, in welcher die Vollbringung des Guten nur durch Vernichtung desselben möglich ist, der das Gute zu vollbringen zu seiner Lebensaufgabe hat, wäre eine in sich völlig verkehrte und hätte kein Recht, sittliche Pflichten aufzulegen. Die einfache, nicht abzuleugnende Thatfache ist die, daß die christlichen Helden, welche jenes Wort Christi erfüllten, die Freudigkeit dazu nur in dem freudigen Glauben hatten, die sie in der Todesmarter beten ließ: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ (Act. 7, 58). Zwischen der Todesfreudigkeit christlicher Märtyrer und dem starren Todestroy eines Ungläubigen aber ist ein gewaltiger Unterschied. Man hat verstockte Verbrecher und Gottesleugner mit ungebeugtem Sinn und großer Festigkeit in den Tod gehen sehen; das ist derselbe kalte Trotz, mit welchem ein anderer sich die Kugel durch den Kopf schießt; wer den Muth hat, solche Verhärtung mit jener Freudigkeit und jenem Seelenfrieden auch nur entfernt zu vergleichen, dem müssen wir allerdings die Fähigkeit absprechen, über das Wesen der Sittlichkeit ein Urtheil zu haben.

Wenn Schleiermacher und nach ihm andere das Interesse an der Vergeltung ein unfreudiges nennen, indem dabei vorausgesetzt werde, es gebe keine reine und unmittelbare Richtung auf Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern beide würden nur angestrebt als Mittel, um dort zu einer vollkommenen Glückseligkeit zu gelangen, so liegt darin insofern etwas wahres, als der Mensch die Sittlichkeit nur als Mittel zur Glückseligkeit, und noch dazu innerhalb des Standes der Sündhaftigkeit als verdienstvolles Mittel betrachtet, die Glückseligkeit aber als den zu fordernden Lohn. Sobald aber damit die Richtung auf die Glückseligkeit als eine wesentliche notwendige Seite des höchsten Gutes verworfen, das Streben danach als wirklichem Lebenszweck überhaupt als unfreudig erklärt würde, müßten wir diese Behauptung als einseitig und unwahr zurückweisen. Jedes Gut, also jeder sittliche Zweck schafft Glückseligkeit; und es wäre doch eine seltsame Forderung, wol nach dem Gute, aber nicht nach der darin liegenden Glückseligkeit streben zu dürfen. Gründen Christus und die Apostel alles sittliche Opfer auf die Verheißung und die zuversichtliche Hoffnung des ewigen Lebens, so scheint es für einen Christen nicht sehr geziemend, dies eine unsittliche Selbstsucht zu nennen. Wenn man sich auf den reformirten Danäus (S. 156) beruft, der *) die Ehre Gottes als alleiniges Ziel hinstellt, um dessentwillen wir, wenn es erfordert würde, selbst den ewigen Tod übernehmen müßten, und der das sittliche Handeln um der ewigen Seligkeit willen als lohnstüchtiges bezeichnet, so ist einerseits zu bemerken, daß es einem der Gnadenerlösung sich bewußten Christen nicht einfallen kann,

*) Ethica christ. I, c. 17.

die ewige Seligkeit als einen schuldigen Lohn für sein Tugendverdienst zu betrachten, und dies allein ist es, was Danäus zurückweist *), andererseits, daß jene allerdings etwas schroffe und mißverständliche Aeußerung im Munde eines Danäus, der die persönliche Unsterblichkeit mit Entschiedenheit festhält (c. 18), doch noch einen ganz andern Sinn hat, als im Munde derer, welche in dem Gedanken der Unsterblichkeit nur ein „Dogma“ erkennen, welches für das fromme Leben ohne Bedeutung sei, und welches man gern in möglichst zweideutige Redeweisen hüllt. Zur sittlichen Ehrung Gottes gehört es doch wol auch, daß wir seinen Verheißungen glauben, ihn darum lieben und ihm danken und aus solchem Liebesdank auch gottselig handeln. Das sittliche Leben ist doch nur dann ein wahres, wenn es ein voller und wahrer Ausdruck des Kindesverhältnisses des Menschen zu Gott ist, und es ist nicht bloß unrechtmäßig, sondern eine sündliche Nichtachtung Gottes, zu fordern, daß man nur die eine Seite dieses Verhältnisses im Auge haben, die andere davon gewaltsam losreißen und vergessen solle, daß man in Gott nur den gebietenden, nicht auch den liebend verheißenden sehen solle. Hat Gott dem Menschen Unsterblichkeit verliehen, hat er dem Christen das ewige Leben verheißt, so kann und darf auch der sittliche Mensch kein anderes sittliches Ziel haben, als welches dieser Verheißung entspricht; wenn der Mensch bei seinem sittlichen Leben vergißt, daß es der Weg zum ewigen Leben ist, daß Gott ihm ein ewiges Ziel gesteckt, so weist er damit unsittlich Gottes Liebe zurück. Wer nicht aus Liebe heraus handelt, handelt unsittlich; für die Verheißung des ewigen Lebens aber schulden wir Gott dankbare Liebe; darum gibt es keine wahre Sittlichkeit, welche diesen Liebesdank nicht zu ihrem Beweggrunde hat.

Man hat gegen das hier sicherlich in vollem Einklange mit dem allgemeinen christlichen Bewußtsein ausgesprochene als gegen ein Antaften der unveränderlichen „Erzugnenschaften neuerer Wissenschaft“ mit hohem Unwillen Verwarung eingelegt, **) und sich sogar auf das Alte Testament berufen, in welchem ja thatsächlich der Glaube an die Unsterblichkeit nicht zu einem sittlichen Beweggrunde gemacht werde. Nun wenn die Erzugnenschaften der neueren Wissenschaft in einem zurückkehren auf den alttestamentlichen Standpunkt bestehen sollen, vor dem man ja doch von jener Seite sonst nicht eben hohe Achtung zu haben pflegt, so dürfen wir uns wol gestatten, den Fortschritt über jene Erzugnenschaften darin zu suchen, zu dem Standpunkte Christi und der Apostel zurückzukehren. Welchen weisen Erziehungsgrund jene alttestamentliche Auffassung hatte, haben wir bereits erörtert (S. 101), stehen aber nicht im mindesten an, zu bekennen, daß uns eben die christliche Sittlichkeit höher steht als die alttestamentliche, und daß auch in sittlicher Beziehung „wer der kleinste ist im Himmelreich, größer ist“ als der größte der alttestamentlichen Frommen (Mt. 11, 11), obwol dieselben in dem Glauben an die göttliche Verheißung, in der Hoffnung auf ein künftiges heiliches Ziel für alle Kinder Gottes einen dem Unsterblichkeitsglauben keineswegs fremdartigen, sondern ihn stillschweigend einschließenden mächtigen sittlichen Beweggrund hatten. Ob die, welche in neuerer Zeit vermeintlich so uneigennützig auf die sittliche Anwendung des Glaubens an Unsterblichkeit verzichteten, sonst ebenso in unbedingter Unterwerfung unter Gottes geoffenbartes Wort und Führung ihren

*) fol. 78, ed. 3. — **) So bes. Alex. Schweizer in der *Protest. Kirchenz.* 1862, Nr. 1; Fr. Rißsch, in *d. Stud. und Krit.* 1863, II, 375,

sittlichen Ruhm suchen, wie die Frommen des alten Bundes, scheint uns doch sehr zweifelhaft. Wir stellen es nicht in Abrede, daß es irgend eine Sittlichkeit geben könne ohne jenen Glauben; es handelt sich aber um die wahre Sittlichkeit, die eben den ganzen Menschen umfaßt und alle Wahrheit sich zu eigen macht und aus der Wahrheit ist. Die Mühe, die man sich gibt, um nachzuweisen, daß es auch ohne Glauben an Unsterblichkeit ein sittliches Leben geben könne, erinnert gar sehr an den unlängst gemachten Versuch eines Naturforschers, der einer lebendigen Taube das Gehirn mit einem Köffel heraus-schöpfte; das arme Thier lebte wirklich noch sechs Wochen lang und fraß sogar noch. Es mag ganz interessante Versuche abgeben, wenn man an dem lebendigen Leibe des christlichen Glaubens ähnliche Auslöfsetungen vornimmt, und unsere Theologen sind fleißig dabei; ob jener aber dabei sich wolbefinde, ist eine andere Frage. (102)

B. Der Mensch nach seinem sinnlich-leiblichen Leben.

§. 64.

Der sinnliche Leib als der Naturboden, auf welchem der Geist zu seiner vollen Wirklichkeit sich entwickelt, hat nicht einen Zweck für sich, sondern nur für den Geist, nämlich dessen vollkommen entsprechendes und schlechtthin dienendes Organ für seine Beziehungen zur Natur zu sein. Darin ist folgendes enthalten: — 1) Die sinnliche Leiblichkeit ist trotz ihrer die Freiheit des Geistes scheinbar hemmenden Macht an sich schlechtthin gut, und es ist weder irgend etwas böses in ihr, noch ist sie der Grund für irgend ein Böses; und da die Leiblichkeit an sich im Einklange stehen muß mit dem Geiste und mit der Natur, so ist in ihr auch keinerlei Grund für irgend eine Hemmung des geistigen Lebens, für irgend einen Schmerz.

Die sittliche Bedeutung der Sinnlichkeit oder Leiblichkeit ist ein überaus wichtiger Punkt der christlichen Weltanschauung, und darf in keiner Weise für etwas unwesentliches gehalten werden. Sie gehört zu den auch außerhalb der Kirche jest mächtig angeregten Tagesfragen, und die Stellung des christlichen Bewußtseins zu diesen wird vielfach gänzlich verkannt. Schon früh, im 4. Jahrhundert, verbreitete sich in der christlichen Kirche, zum theil durch außer-christliche Einflüsse angeregt oder doch unterstützt, eine spiritualistische Auffassung des natürlich-sinnlichen, eine praktische Geringschätzung desselben im Gegensatz zum Geistigen, und das Mittelalter folgte im allgemeinen dieser Richtung; die Reformation kehrte zu der urchristlichen und biblischen Auffassung zurück. Die neuere rationalistische Verstandesaufklärung bildete, im Unterschiede vom Mittelalter, den Spiritualismus nicht sowol praktisch als theoretisch aus, und betrachtete das sinnlich-leibliche Leben, nicht etwa bloß im Stande der Sünde, sondern an sich und ursprünglich, als die Hemmung des geistigen Lebens, als die eigentliche Quelle und den Sitz der Sünde und daher als ein vorübergehendes, bald gänzlich abzustreifendes Uebel, und deutete, völlig unwahr, die neutestamentliche *σάρξ* auf die natürliche Leiblichkeit. Der Tod, früher als Sold der Sünde betrachtet, galt nun als der Befreier von dem verführenden

und den Geist belastenden leiblichen Leben, als der an sich dazu bestimmte rechtmäßige Anfang des ungehemmten Lebens des Geistes. Die Sinnlichkeit ist das nicht angeerbte, sondern angeborene, nicht schuldvolle, sondern schulderzeugende *malum originis*, ein Uebel, dessen Ursprung nicht der in freier Verantwortlichkeit sündigende Mensch, sondern der göttliche Schöpfungswille selbst war; mit der Leiblichkeit streift der Mensch daher auch die ihm nicht ganz zuzurechnende Sündhaftigkeit ab. Die Sünde besteht wesentlich in dem Ueberwiegen der Sinnlichkeit über den Geist; der Geist für sich hätte wenig oder keine Veranlassung zur Sünde. Die Lehre von einer Auferstehung des verkärten Leibes wird, als einer rohen, ungeistigen Weltanschauung angehörig, abgewiesen; nur der reine, körperlose Geist ist frei und vollkommen. Im Gegensatz dazu hat der in neuester Zeit sich verbreitende irreligiöse Materialismus das sinnlich leibliche Sein über den Geist erhoben und den Geist nur als eine vorübergehende Kraftäußerung der organisirten Materie erfaßt.

Die biblisch-christliche Auffassung ist weder jene spiritualistische, noch diese materialistische. Das von den Weltmenschen so oft eines einseitigen Spiritualismus beschuldigte Christentum legt dem leiblichen Dasein einen viel höheren sittlichen Werth bei als alles Heidentum. Der Leib ist zwar seiner Bestimmung nach dem Geiste schlechthin unterworfen, hat aber eben in diesem seinen vollkommenen Dienst auch theil an der hohen sittlichen Bedeutung des Geistes, ist ein sehr wesentlicher und keineswegs als Hemmung zu beseitigender Theil der sittlichen Person. Wie das Auge nicht sagen kann zu der Hand, ich bedarf dein nicht (1 Cor. 12, 21), so darf auch der Geist nicht solches zum Leibe sagen. Als die Naturseite des Menschen vermittelt die Leiblichkeit die Beziehung des Geistes zur Natur, also daß die Natur für den Geist erschlossen wird als Gegenstand des Erkennens wie des Handelns. Der Geist steht nicht bloß in Lebensbeziehung zum Geiste, sondern wesentlich auch zur Natur, und bekundet auch darin seine Gottesebenbildlichkeit.

Die rechtmäßige Stellung des Leibes zum Geiste kann nicht unmittelbar aus der Wirklichkeit der gegenwärtigen Menschheit erkannt werden; denn wenn wir zunächst auch nur die Möglichkeit annehmen, daß der sittliche Geist der Menschheit aus seinem Einklange mit Gott gewichen sei, so wird dadurch die Erkenntnis jener Stellung aus dem wirklichen Zustande unsicher, da aus dem gestörten Einklange des Menschen mit Gott auch die Störung des Einklanges mit sich selbst, vor allem zwischen Geist und Leib folgt. Das wahre ursprüngliche Verhältnis kann nur einerseits aus der biblischen Offenbarung und dem Vorbilde Christi, andererseits aus dem christlichen Gedanken der Schöpfung erkannt werden. Darin, daß alles geschaffene gut ist, liegt schon, daß die für den Geist geschaffene Leiblichkeit weder eine Hemmung noch eine natürliche Quelle von Leiden für denselben sein könne. Leiden und Schmerz sind wol erziehende Zuchtmittel für den sündlichen Menschen, für den unsündlichen wären sie eine Umkehrung aller sittlichen Weltordnung. In Gottes gut geschaffener Welt müssen die unverdorbenen Menschen sich durch Liebesoffenbarung ohne Leiden und Schmerzen erziehen lassen; dies leugnen heißt Gottes Liebe oder Allmacht verleugnen.

Die sinnliche Leiblichkeit in ihrer unverdorbenen Ursprünglichkeit kann weder durch an sich unsittliche Begierden das sittliche Leben, noch durch Schmerzengedühle und Krankheit das Glückseligkeitsgefühl stören, — das *aequale temperamentum qualitatuum corporis* der Apologie (I, S. 17); — in dem gut

geschaffenen kann kein Widerspruch sein zwischen dem Leben des Geistes und dem des Leibes, und zwischen diesem und der Natur; jedes Leiden, jeder Schmerz aber ist die Bekundung eines Widerspruchs, eines Bösen im Dasein. In der heiligen Schrift werden alle leiblichen Leiden ausdrücklich auf die Sündenschuld zurückgeführt [Gen. 3, 16. 19. Röm. 5, 12-21]; dies ist die einzig mögliche „Theodicee“ in Beziehung auf die menschlichen Leiden. Der Leib des vernünftigen Geistes gehört in die Macht desselben, nicht in die Macht der ungeistigen Natur; und der Geist gehört seiner eigenen Macht an, nicht der eines an die Natur dahingegebenen Leibes; und nur ein in jeder Beziehung freier Geist, der auch durch eine ihn hemmende Leiblichkeit nicht unfrei gemacht ist, ist im Stande, die ganze sittliche Aufgabe zu erfüllen. In dem Maße, als man die dem Geiste jetzt tatsächlich hemmend gegenüberstehende sinnliche Leiblichkeit für die rechtmäßige, dem göttlichen Schöpfungsgebanten entsprechende erklärt, muß man auch die sittliche Aufgabe herabsetzen. Und wenn die rationalistische Lehre die wahre Freiheit und sittliche Befähigung des Geistes nur in der Befreiung desselben von dem Leibe findet, so liegt darin jedenfalls das Wahre, daß die gegenwärtige Knechtschaft des Geistes unter die vielfach hemmende Macht des Leibes der an den sittlichen Geist zu stellenden Aufgabe nicht entspricht. Während nun das evangelisch-christliche Bewußtsein diesen Widerspruch in Gottes Welt auf die Schuld des Menschen zurückführt, wirft jene Lehre die Schuld dieses von ihr selbst als etwas der sittlichen Idee widersprechendes anerkannten Zustandes auf Gott, und hebt damit die christliche Gottes-Idee auf, und daher auch die bedingte Gültigkeit der sittlichen Aufgabe. *Ultra posse nemo obligatur*; das ist eine alte Wahrheit, nicht blos im Gebiete des Rechts, sondern auch in dem der Sittlichkeit giltig.

§. 65.

2) Der Leib vermittelt die Beziehung der gegenständlichen Welt zum persönlichen Geiste durch die Sinne; und diese Vermittelung ist als eine in dem göttlichen Schöpfungswillen liegende eine wahrhaftige. Andererseits vermittelt der Leib die thätige Beziehung des Geistes zur gegenständlichen Welt, und dem Geiste dienend vermittelt er so die zum sittlichen Zweck gehörende Herrschaft des Geistes über die Natur, ist also das notwendige und zureichende Organ des sittlichen Geistes in Beziehung auf die Außenwelt, nicht aber das der Natur für deren Herrschaft über den Geist.

Hat der geschaffene Geist die Bürgschaft der Befähigung zur Erkenntnis der Wahrheit (§. 60), so liegt darin schon, daß die durch die Sinne vermittelte Erkenntnis auch eine wirkliche und wahre sein müsse, daß die Sinnesindrücke an sich nicht täuschen. „Das hörende Ohr und das sehende Auge, die hat beide Jehova geschaffen“ (Spr. 20, 12); Gott aber ist ein Gott der Wahrheit; und die feierliche Mahnung: „hebet eure Augen auf und sehet; wer hat solche Dinge geschaffen?“ (Jes. 40, 26) besiegelt zugleich der Sinne Wahrhaftigkeit. Täuschen die Sinne, so täuscht uns Gott. Wie es ohne Glauben an Gott keine Sittlichkeit gibt, so ist auch ohne Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der göttlichen Weltordnung, zu welcher ja die Lebensbeziehung der Geschöpfe

auf einander gehört, eine volle Sittlichkeit nicht möglich. Der Mensch kann nicht wahrhaftig sein sollen, wenn es die Schöpfung nicht ist. Die Sache ist also sittlich nicht so gleichgiltig, wie es beim ersten Anblick scheint. Soll Gott erkannt werden in seinen Werken (Röm. 1, 20), so müssen diese Werke auch wahr zu uns reden. Haben die Sinnesindrücke nur subjective Wahrheit, so haben sie gar keine, also überhaupt keinen Werth, so gibt es auch kein sittliches Verhältnis zu der gegenständlichen Welt, weil diese für uns eigentlich gar nicht da wäre. Es könnte also nur noch von einer sittlichen Pflicht des Menschen zu sich selbst oder zu Gott die Rede sein. Der Skepticismus in diesem Bereich ist darum ebenso widersittlich wie unffromm. Die Täuschungen falschen Urtheils über an sich wahre Sinnesindrücke dürfen natürlich mit der Täuschung der Sinnesindrücke selbst nicht verwechselt werden; nicht das Auge sieht am Horizont den Himmel die Erde berühren, sondern ein voreiliges Urtheil führt zu dieser Täuschung. Wirkliche Sinnesestäuschungen sind Krankheit, aber die Krankheit gehört nicht in den Stand der sittlichen Reinheit.

Der Geist soll herrschen über die Natur, aber nicht unmittelbar, durch einen bloßen, also zaubernden Willen, sondern mittelst des von ihm beherrschten Leibes. Die Bestimmung zu dieser Herrschaft ist schon in dem Bau des menschlichen Leibes ausgesprochen; aufgerichtet, von dem Boden abgewandt, die Hände zur vielseitigsten Thätigkeit eingerichtet, trägt der menschliche Leib das Bild wie die Wirklichkeit der Freiheit und der Herrschernacht. Unterwirft der Materialismus den Geist der Natur, so unterwirft die christliche Weltanschauung die Natur dem Geiste; und wie der Geist vollkommen Herr ist über seinen Leib, so ist er es durch seinen Leib auch über die Natur. Freilich zwingt nicht der kindische, sittlich unreife Geist die Natur nach seinen vernunftlosen Launen; wir reden hier nur von dem vernünftigen Geiste. Da gilt nicht das Wort; „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“; bei dem rechten Menschen ist auch das Fleisch willig und stark. Wie durch die Sinne die Natur offen und aufgeschlossen ist für den erkennenden Geist, so ist sie es durch die leiblichen Organe auch für den vollenden. Wenn sich dies in Wirklichkeit anders zeigt, wenn da der Leib nicht mehr ein schlechthin dienstwilliges Mittel für die Herrschaft des Geistes über die Natur ist, sondern viel öfter ein Mittel der Natur für ihre Herrschaft über den Geist, so ist das eben nicht das richtige, ursprüngliche Verhältnis, sondern die schwächende Wirkung der Sündenschuld.

§. 66.

3) Die anfängliche Beschränkung der Freiheit des sich rechtmäßig entwickelnden Geistes durch den Leib kraft dessen gebundensein an die äußere Natur ist nur der entsprechende rechtmäßige Ausdruck für noch vorhandene innerliche Unfreiheit des noch ungereiften Geistes, und ist darum auch dessen Schutzwehr gegen seine eigne Unreife, ein von Gott gewolltes Erziehungsmittel für denselben. Aber diese zunächst beschränkende Stellung des Leibes zum Geiste ist nur eine vorübergehende, ist nicht wirkliche Hemmung. Dem zu höherer Vernünftigkeit und Freiheit sich hinaufringenden Geiste in der eignen Entwicklung nachfolgend, wird der Leib von einem anfänglich überwiegend bestimmenden und bedingenden zu einem überwiegend durch den Geist bestimmten und be-

dingten; und in seiner letzten, der völligen sittlichen Reife des Geistes entsprechenden Vollendung wird er das vollkommen vom Geiste durchdrungene, ihm zum vollkommenen Eigentum gewordene, schlechtthin dienende Organ des freigewordenen Geistes, zum vollkommen durchgeisteten oder verklärten Leibe, welcher, aus dem ursprünglichen, unfreien Naturleibe in stetigem Fortgange entwickelt, weder durch einen gewaltsamen Tod desselben bedingt, noch selbst einem Tode unterworfen ist, weil er das notwendige und rechtmäßige Organ des unsterblichen Geistes ist.

Es wäre eine Ungerechtigkeit des Schöpfers und ein gottwidriger Fehler der Schöpfung, wenn der an sich freie und sittlich gereifte Geist in Unfreiheit gebunden wäre durch eine an sich vernunftlose Natur, und die schriftwidrige Vorstellung, daß der vernünftige Geist zur Strafe für frühere Schuld in einem andern Leben in den Körper wie in ein Gefängnis gebannt worden sei, wäre dann die einzig mögliche Rechtfertigung des Schöpfers. Aber die allerdings auch für den vorsündlichen Zustand anzunehmende bedingte Unfreiheit des Geistes, daß er gebunden ist an den natürlichen Wechsel von Schlaf und Wachen (vgl. Gen. 2, 21), an die natürlichen Bedürfnisse der Ernährung 2c. (vgl. Gen. 1, 29), ist nicht gegen, sondern für den Geist. Sie bekundet dem persönlichen Geiste seine Zugehörigkeit zu dem in sich einigen und geordneten All, seine geordnete Verbindung mit der Natur; sie schützt den noch unfertigen Geist vor thörichter Selbstüberhebung, vor willkürlichem, vernunftlosem eingreifen in die göttliche Weltordnung, lehrt ihn sich unterwerfen unter die von Gott selbst gewollten und geordneten Gesetze des Daseins, lehrt ihm Demut und bringt ihm seine Abhängigkeit von Gottes Walten zum Bewußtsein, und lehrt ihm dadurch, daß er nur in der freien und willigen Selbstverleugnung in Beziehung auf Gottes Willen die wahre Freiheit erlangen könne. Der Hunger ist der gewaltigste Antrieb zur Thätigkeit und darum zur Entwicklung des Geistes, und es gibt nach dem Eintritt der Sünde kein anderes so schnell und kräftig wirkendes Mittel, den Geist aufzurütteln aus trägem Schlummer [Spr. 16, 26. Gr.]. Der Hunger hat da nicht bloß für den einzelnen eine Bedeutung, er ist eine weltgeschichtliche Macht, die erste und nachhaltigste Triebfeder der Kulturgeschichte. Die vorsündliche Menschheit kennt zwar keine Hungers-Noth, wol aber das eine Erfüllung fordernde Bedürfnis; und es gehört nicht zum Leiden, sondern zur wahren Menschheit Christi, daß auch er den Hunger empfand.

Was aber erziehender Anfang ist, ist nicht auch das bleibende; denn nicht der Leib, sondern seine beschränkende Macht ist das vorübergehende. Die Auffassung, daß der Leib nicht eine bleibende Bedingung des Geistes, sondern nur ein für die Vernichtung bestimmter Kerker sei, eine eigentlich unnütze, lastende Beigabe des Geistes, ist zwar eine sehr beliebte, aber sehr unchristliche. Was Gott thut, das ist wohl gethan; und er hat den Leib dem Geiste zum vollen Dienst gegeben und nicht zur Last und Fessel. Daß der ursprüngliche Leib nur eine abzustreifende, werthlose Hülle oder Schale sei, wie die Puppenhülle eines Schmetterlings, davon weiß die heilige Schrift nichts; — das zerbrechen der irdischen Hütte (2 Cor. 5, 1), gilt nur dem Leibe der Sünde und des Todes (Gen. 3, 19); — der Leib ist ursprünglich vielmehr die von Gott gewollte bleibende Bedingung des wahren Lebens, obgleich nicht die schlechtthin not-

wendige des Lebens des Geistes überhaupt. Christus der vollkommene Mensch, zeigt an sich, was der menschliche Leib bedeute und sei; Christi Auferstehung ist ein Stein des Anstoßes für jeden einseitigen Spiritualismus. Christus lebt nicht als bloßer, leibloser Geist fort, sondern in dem nun verklärten Leibe, und er wird unsern durch die Sünde nichtigen Leib verklären, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21). Diese Verklärung aber ohne Tod, nicht ein entkleidetwerden, sondern ein überkleidetwerden (2 Cor. 5, 4), ist der ursprüngliche Zweck des dem unsterblichen Geiste zum Organe dienenden Leibes. Des Geistes Leib ist eben als solcher nicht mehr bloßes Natursein, sondern ist als voller Besitz des unsterblichen auch selbst der allen bloßen Naturdingen eignenden Vergänglichkeit entnommen. — Der Tod wird in der Schrift immer auf die Sünde zurückgeführt, (wovon später); und der große Nachdruck, den das neue Testament auf die Auferstehung des Leibes legt, zeigt, was der ursprüngliche Leib sein sollte. Ist es sittliche Aufgabe für den Geist, frei zu sein, vernünftig zu herrschen über das bloß natürliche, so tritt der Tod, als eine gewaltthätige Durchbrechung des Lebens, in schneidenden Widerspruch mit jener Aufgabe; er bekundet die volle Uebermacht der bewußtlosen Natur über den Geist, die Ohnmacht des Geistes gegenüber der Natur, den Zustand wirklicher Knechtschaft des Geistes unter die Natur. Wäre dieser grelle Widerspruch der Wirklichkeit gegen das sittliche Wesen des Geistes ein ursprünglicher und in der Natur der Dinge oder dem Schöpfungswillen selbst liegender, so wäre aller Sittlichkeit der Nerv durchschnitten, der sittliche Muth gebrochen. Gegen das Uebermächtige ankämpfen ist Thorheit; ist die vernunftlose Natur das mächtigere über den sittlichen Geist, so kann dieser verständigerweise nichts besseres thun, als der übermächtigen nachgeben, die eigne sinnliche Natur höherstellen als das geistige. (103)

C. Die Einheit des Geistes und des Leibes.

§. 67.

Kraft der Vereinigung des Geistes und des Leibes zu einer Persönlichkeit wird der Geist auch in seinem sittlichen Leben mannigfach bestimmt, und erscheint so in verschiedenen Daseinsformen, die auch eine verschiedene Aeußerung der Sittlichkeit bedingen.

1. Die Altersstufen. Der Geist hängt in seiner Entwicklung von der des Körpers ab, aber nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise; die Entwicklungsstufen des sittlichen Geistes, die mit denen des Leibes nicht ganz zusammenfallen, sondern nur im allgemeinen und teilweise mit diesen gleichlaufen, sind folgende: — a) Die Stufe der sittlichen Unmündigkeit, der Kindheit. Der Leib ist da noch Macht über den Geist, der Geist in den meisten Dingen noch wesentlich unfrei, abhängig von äußeren sinnlichen und geistigen Einwirkungen, ist mehr geleitet als sich selbst leitend. — b) Die Stufe des Ueberganges zur Mündigkeit, noch schwankend zwischen Freiheit und Unfreiheit; die Sittlichkeit erscheint wesentlich unter der Form des freien Gehorsams

gegen die Erziehenden. — c) Die Stufe der sittlichen Mündigkeit. Der Mensch hat sich in seinem eignen Besitz, ist wirklich Herr über sich selbst in Beziehung auf die sittliche Selbstentscheidung, vermag sich durch sein sittliches Bewußtsein selbständig zu leiten; daher volle sittliche Zurechnungsfähigkeit und das ausbilden eines selbständigen Charakters. — Ein zurücksinken des sittlich mündiggewordenen in einen Zustand sittlicher Unzurechnungsfähigkeit, ein kindischwerden, ist in dem rechtmäßigen Zustande der Menschheit nicht denkbar, wol aber eine größere Abwendung von den bloß irdischen Dingen, eine immer entschiedenere Hinwendung zu dem Ueberirdischen, in dem sittlichen Greisenalter.

Die Entwicklung des mit dem Leibe geeinigten Geistes besteht nach einer Seite hin darin, daß er seine ursprünglich rechtmäßige größere Abhängigkeit vom leiblichen Leben immer mehr abstreift, immer freier wird, zur Mündigkeit sich heranbildet. Können wir auch den zuerst geschaffenen Menschen uns nicht als im Zustande bewußtloser Kindheit auftretend denken, so gelten die angeführten, im Wesen des sich entwickelnden Lebens selbst liegenden Stufen doch von allen nachfolgenden Geschlechtern, und auch der erste Mensch konnte nicht sofort als der vollkommen mündige, sittlich schon gereifte Geist auftreten, sondern hatte ähnliche Entwicklungsstufen durchzumachen. Nach der naturalistischen Auffassung ist die geistige Lebensentfaltung ausschließlich und schlechthin bedingt durch die leibliche, ist nur deren Blüte und Kraftererscheinung. Diese Behauptung wird wie die vorausgesetzte Grundanschauung schon durch die Thatsache widerlegt, daß die geistige Entwicklung der körperlichen oft weit voraneilt und bei rechtmäßiger Entwicklung sogar voraneilen muß, und daß bei körperlich ganz gleich entwickelten Menschen die geistige Reife ungemein verschieden sein kann. In einem noch ungereiften Körper kann ein gereifter Geist, in einem schwachen und kranken Körper ein starker Geist sein; das wäre bei jener Auffassung undenkbar. Besonders ist es die sittliche Entwicklung, welche viel früher zu charaktervoller Reife kommen kann als das körperliche Leben; das Wachsthum in der Erkenntnis ist noch eher abhängig von der körperlichen Entwicklung; der Verstand kommt nicht vor den Jahren, und geistig frühreife Kinder sind meist krankhafte Erscheinungen; aber einen wirklichen und festen sittlichen Charakter kann schon eine noch sehr jugendliche Seele sich erringen. Der Satz: „Jugend hat nicht Tugend“, ist, insofern er eine Entschuldigung sein soll, ein schlechthin unsittlicher und verkehrter.

Kraft der rechtmäßigen Ueberlegenheit des Geistes über den Körper werden die den leiblichen Entwicklungsstufen entsprechenden geistigen Stufen mit jenen der Zeit nach nicht zusammenfallen, sondern ihnen etwas voraneilen. Die erste Stufe ist die der kindlichen Unschuld, wo das Kind noch nicht weiß zu unterscheiden, was gut und was böse ist (Jes. 7, 16), wo das sittliche Bewußtsein noch schlummert, und die Lebensthätigkeit noch nicht ausgeht von einem eines sittlichen Zweckes sich bewußten Willen, sondern von unbewußten Gefühlen, welche unmittelbar durch äußerliche oder sinnliche Einwirkungen erregt sind; eine eigentliche Zurechnungsfähigkeit kann hier also noch nicht angenommen werden. Das Kind hat wol Zuneigung und Abneigung, Liebe und Zorn und

andere Gemüthszustände, aber weiß noch nicht wirklich darum, hat sich geistig noch nicht wirklich in seiner Gewalt. Der Gehorsam erscheint da erst als bloße kaum bewußte, nur auf unmittelbaren Gefühlen und auf Nachahmungstrieb ruhende Folgsamkeit; die wol ein Keim des Sittlichen, aber noch nicht wirkliche Sittlichkeit ist, und sich ja ähnlich auch bei gezähmten Thieren findet. Die von Christo aufgestellte Vorbildlichkeit der Kinder (Mt. 18, 3) bezieht sich nicht auf eine sittliche Vollkommenheit derselben, sondern nur auf ihre Empfänglichkeit für sittliche Einwirkungen, auf ihre Unschuld, auf das Bewußtsein ihrer Hilfsbedürftigkeit und ihre Glaubenswilligkeit.

Die Stufe des Uebergangs, das Knabenalter, ist die Zeit, wo der Mensch schon weiß das Gute und Böse zu unterscheiden, wo also ein wirkliches sittliches Bewußtsein vorhanden ist, aber noch nicht als durchgebildetes, sich in jedem Falle selbst bestimmendes, sondern erst als Bewußtsein von gut und böse im allgemeinen, dessen bestimmte Anwendung auf den einzelnen Fall aber meist noch nicht der eignen freien Selbstentscheidung überlassen ist, sondern der Weisung der Erzieher. Der Knabe hat das bestimmte Gesetz noch in gegenständlicher Weise, in dem Willen der Eltern; sein sittliches Bewußtsein zeichnet nur die allgemeinen Umrisse, die bestimmteren Züge und die Farben erhält es erst durch ein ihm noch gegenständliches sittliches Bewußtsein. Der Gehorsam ist also die eigentlichste Gestalt der Sittlichkeit dieser Periode; und die nächstliegende Gefahr der Sittlichkeit bei der noch obwaltenden Unsicherheit ist die bei dem hervorbrechenden Bewußtsein sittlicher Selbstbestimmung leicht aufkeimende Neigung, aus dem noch allgemein und unbestimmt gehaltenen sittlichen Bewußtsein das einzelne Verhalten unmittelbar selbst bestimmen zu wollen, also die Neigung zu vorzeitiger Freiheit, das Wohlgefallen am unregelmäßigen Genuß der Freiheit, an der Willkür der Selbstbestimmung. Dies war die Gefahr, der auch die ersten Menschen unterlagen.

Die Stufe sittlicher Mündigkeit überholt bei rechtmäßiger Entwicklung die der leiblichen Reife bei weitem. Während das bürgerliche Gesetz die bürgerliche Mündigkeit, also die Zeit der vollen Verstandigkeit, in die Zeit der vollen körperlichen Reife setzt, erklärt die sittliche Gesellschaft, die Kirche, den Menschen schon viel früher für sittlich mündig (Confirmation); und auch der Staat setzt die volle sittliche Zurechnungsfähigkeit viel früher als die bürgerliche Mündigkeit. Diese Bestimmungen ruhen auf wohlbegründeter Erfahrung. Der Jüngling weiß nicht mehr bloß die sittliche Aufgabe im allgemeinen, sondern hat auch die Fähigkeit, das Leben im einzelnen ihr entsprechend zu bestimmen. Der Gehorsam gegen die Erzieher verwandelt sich in Gehorsam gegen das sittliche Gesetz, welches jenen freilich mit einschließt, aber nicht mehr als einen im wesentlichen unbedingten, sondern als einen an dem sittlichen Gesetz zu prüfenden. Der sittlich mündige kann, freilich nur bei Voraussetzung der Sündhaftigkeit der Menschheit, in den Fall kommen, den Eltern den Gehorsam versagen zu müssen; und auch das bürgerliche Gesetz findet in solchem Gehorsam von dem erwähnten Zeitpunkte an keine Entschuldigung mehr für begangene Gesetzesverletzungen.

Das Kindischwerden der Greise wäre ein höchst gewichtiger Grund, die persönliche Unsterblichkeit zu bezweifeln, wenn es die rechtmäßige Erscheinungsform des höheren Alters wäre. Wenn aber schon in dem gegenwärtigen sündhaft entarteten Zustande des Menschengeschlechts jenes Kindischwerden keineswegs eine notwendige und allgemeine Erscheinung ist, wenn vielmehr die

Frucht eines sittlich-frommen Lebens auch im höheren Greisenalter, trotz alles sonstigen schlummerartigen Sinkens der Verstandeskkräfte, eine Steigerung des frommen und sittlichen Bewußtseins ist, wenn selbst das bessere Heidentum die Ehrfurcht vor der sittlichen Weisheit der Greise zu hoher Tugend macht: so können wir daraus schließen, wie wenig bei einem unsündlichen Zustande der Menschheit ein wirkliches Kindischwerden auch in sittlicher Beziehung statt haben könnte. Wie sich im unsündlichen Zustande das rechtmäßige Greisenalter gestaltet haben würde, wissen wir nicht; das aber wissen wir, daß das zu höherer Verklärung bestimmte, dem wirklichen, gewaltsamen Tode entnommene Leben des unsterblichen Geistes nicht einer Rückkehr zum Zustande sittlicher Unmündigkeit ausgefetzt sein konnte, höchstens zu jener frei sich vollbringenden Verklärung durch größere Abwendung von den zeitlichen Dingen sich sittlich vorbereitet haben würde. Alles Kindischwerden können wir nur als eine schlechthin krankhafte, auf der Sünde ruhende Erscheinung betrachten, weil es in offenbarem Widerspruche mit dem Wesen und der Bestimmung des persönlichen Geistes steht.

§. 68.

2. Der Unterschied der Temperamente, der durch die verschiedene körperliche Eigentümlichkeit verschieden bestimmten Stimmungen des Geistes in seiner Beziehung zur Außenwelt. Diese Verschiedenheiten sind, als ein Ausdruck der zur Vollkommenheit des Ganzen gehörigen Mannigfaltigkeit des Daseins, an sich gut und wirken eine lebendige Wechselbeziehung der Menschen unter einander. Als bloße Naturbestimmtheit des Geistes haben sie zunächst noch keine sittliche Bedeutung, sie erhalten sie aber als Voraussetzungen des sittlichen Lebens. Sie machen nicht den sittlichen Charakter aus, sollen vielmehr in ihrer Einseitigkeit von diesem überwunden und zur Tugend gebildet werden. — Verwandt hiermit ist der rechtmäßige Unterschied der natürlichen Eigentümlichkeit der Völker.

Auf naturalistischem Standpunkte wird auf die Temperamente ein großes Gewicht gelegt, als auf ursprüngliche sittliche Bestimmtheiten. Aber was ursprünglich und bloß natürlich ist, ist noch nicht sittlich, sondern nur die Voraussetzung des Sittlichen. Der sittliche Charakter wird nie von der Natur, sondern nur durch das freie Thun des Menschen selbst bestimmt; in dem Maße, als man das Sittliche durch die Natur bestimmt sein läßt, hebt man es auch auf. Während die Alten die Temperamente mehr in ihrer rein körperlichen Bedeutung nahmen, legt man in neuerer Zeit oft zum Nachtheil der Sittlichkeit mehr Nachdruck auf die geistig-sittliche Bedeutung derselben. Es wird viel Spielerei damit getrieben, und es macht sich vielfach die Neigung geltend, sich selbst in seiner sittlichen Eigentümlichkeit aus bloßen Naturzuständen zu begreifen, statt in sein sittliches Wesen, in das eigne Herz zu blicken, und man entschuldigt gar gern seine sittlichen Schwächen und Leidenschaften durch das Temperament; das ist naturalistisch und eigentlich materialistisch. Das Temperament ist nur der an sich rechtmäßige Boden, auf welchem sich die Sittlichkeit gestalten soll; es gibt aber nicht selbst die sittliche Aufgabe, sondern hat nur

Einfluß auf ihre bestimmte Gestaltung; wessen Charakter nur durch sein Temperament gebildet ist, der hat gar keinen. Der sittliche Charakter steht über allem Temperament, und bei verschiedenen und entgegengesetzten Temperamenten können gleichartige sittliche Charaktere gebildet werden, und umgekehrt. Die Temperamente sind an sich nicht eine Eigentümlichkeit des Geistes, sondern sind in der des leiblichen Lebens begründet, und gehen auf den Geist nur über kraft einer Art von *communicatio idiomatum*. Man unterscheidet vier Temperamente, nach der Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen und nach der thätigen Aeußerung in Beziehung auf die Außenwelt: 1) für äußere Eindrücke sehr offen, und dabei mehr von außen erregt als selbst handelnd, das leichte, sanguinische Temperament; — 2) für äußere Eindrücke sehr offen und dabei mehr selbstthätig, selbständig entgegenwirkend und auf die Außenwelt einwirkend, das heiße, cholerische Temperament; — 3) für äußere Eindrücke weniger empfänglich, und dabei mehr unthätig, gleichgültig, das kalte, phlegmatische Temperament; — 4) bei gleich geringer Empfänglichkeit für äußere Einwirkungen mehr thätig, das aufgenommene in sich vertiefend, das schwere, melancholische Temperament — Die einzelnen Temperamente kommen aber in diesem reinen Unterschiede nicht allzuhäufig vor, meist sind sie gemischt und abgeschwächt. Das Temperament bleibt nicht immer dasselbe, sondern ändert sich nach den äußerlichen Verhältnissen und dem Alter des Menschen. (105)

Da der sittliche Mensch sich nicht von dem Vernunftlosen bestimmen lassen darf, sondern sich auf grund des sittlichen Bewußtseins selbst frei bestimmen soll, so ist er um so sittlicher, je mehr er sein Temperament dem sittlichen Willen unterwirft und nicht etwa grade nur diejenigen Tugenden ausbildet, die seinem Temperament leichter werden, wie die Freundlichkeit bei dem sanguinischen, die Geduld bei dem phlegmatischen, der Muth bei dem cholerischen. Die Sittlichkeit besteht vielmehr in dem inneren Einklange der verschiedenen sittlichen Seiten und hat also die Einseitigkeit jedes bestimmten Temperaments zu bekämpfen. Das leichte Temperament neigt zum Leichtsinne, das heiße zur Hestigkeit und Nachsucht, das kalte zum Kaltsein und zur Trägheit, das schwere zur Lieblosigkeit und Engherzigkeit. Wer das Temperament ungezügelt gehen läßt, bildet nicht dessen Tugend, sondern dessen Fehler aus; denn Tugend ist nie bloßer Naturtrieb. Als eigentümliche Anlage muß das Temperament wie jede Anlage sittlich gebildet, also in den rechten Einklang mit dem sittlichen Ganzen des Lebens gesetzt werden. Keine Sünde findet ihre sittliche Rechtfertigung in dem Temperament; und andererseits ist auch nur diejenige Handlungsweise sittlich gut, die nicht bloß aus dem Temperament, sondern aus dem sittlichen Bewußtsein entspringt.

Der Unterschied der natürlichen Völker=Eigentümlichkeiten ist verwandt mit dem Unterschiede der Temperamente. Auch bei einem unsündlichen Zustande wäre eine zunächst auf der Landesverschiedenheit ruhende Mannigfaltigkeit von Völkern mit besonderen Eigentümlichkeiten vollkommen rechtmäßig und notwendig [Act. 17, 26]. Ist der Vergewoner in seinem ganzen leiblichen und geistigen Wesen ein anderer als der Bewohner der Ebene, der Nordländer ein anderer als der Mensch des heißen Erdstrichs, so entstehen daraus verschiedenartige Gestaltungen der sittlichen Aufgabe, die aber nicht mit einander in feindlichen Gegensatz treten können, sondern eine anregende Mannigfaltigkeit bilden, woraus nur ein um so höherer und lebendigerer Einklang des Ganzen entsteht. Die Arbeit und der Genuß, das Familienleben wie das der Gesell-

schaft werden sich verschieden gestalten müssen; und die rechte Durchbildung und Bewahrung der rechtmäßigen Volkseigentümlichkeit gehört wesentlich mit zu der sittlichen Vollkommenheit. Es ist nicht ein Fortschritt der geistig-sittlichen Bildung, sondern zum theil eine Entartung, wenn man in neuester Zeit vielfach die Volkseigentümlichkeiten ganz zu verwischen, eine möglichst große Einformigkeit herbeizuführen sucht. Mannigfaltigkeit ist nicht Verwirrung der Sprachen und der Geister, und hat gegenüber dem fahlen, unlebendigen einerlei ihr gutes sittliches Recht. Jakobs Söhne, verschieden in ihrem Charakter, bildeten auch rechtmäßige Verschiedenheit der Stämme des Volkes Israel; aber dennoch sollte und konnte ein Geist unter ihnen sein.

§. 69.

3. Der Unterschied der Geschlechter bedingt auch eine verschiedene Eigentümlichkeit der sittlichen Aufgabe. Der Mann vertritt die nach außen wirkende und schaffende Seite der Menschheit, das Weib die empfangende, bildende, jener mehr die Geistesseite, diese mehr die Naturseite; bei jenem überwiegt der Gedanke und der Wille, bei dieser mehr das Gefühl; dem Manne ist es mehr eigen, selbständig zu sein, dem Weibe mehr, sich sittlich anzuschließen. Die sittliche Aufgabe ist für beide im einzelnen eine verschiedene, aber bei beiden von gleichem Werth; es sind nur zwei verschiedene, einander ergänzende Seiten derselben Sittlichkeit. Die Sittlichkeit beider Geschlechter besteht grade darin, die jedem derselben eigentümliche Seite des sittlichen Lebens besonders auszubilden, nicht als einerlei, sondern als im Einklange mit der Eigentümlichkeit des andern.

Der Gegensatz der beiden Geschlechter ist die höchste, vergeistigte Durchbildung des alles Weltleben bedingenden, in mannigfachen Gestaltungen auftretenden Urgegensatzes von thätigem und ruhendem, activem und passivem, der in jeder Einzelercheinung der Welt in irgend einer Einigung auftritt. Es gibt nirgends bloße Kraft, nirgends bloßen Stoff, überall in der Natur sind beide geeint, und doch sind sie nicht dasselbe. Was dieser erste Gegensatz in der Natur ist, was die weiteren Gegensätze von Licht und Schwere, von „Repulsion und Attraction“, von Bewegung und Ruhe, von Sonne und Planet, von Thier und Pflanze, von Arterien und Venen u. sind, das ist in höchster Verklärung und Vollendung in der Menschheit der Gegensatz von Mann und Weib. Daß die Naturseite bei dem Weibe etwas stärker hervortritt als bei dem Manne, zeigt sich auch in der früheren körperlichen Entwicklung und Reife des weiblichen Geschlechts und in der größeren Abhängigkeit von der Natur und ihrem zeitlichen Wechsel in dem gesamten weiblichen Geschlechtsleben. Die höhere Geisteskraft ist unzweifelhaft bei dem Manne, und die sittliche Unterwerfung des Weibes unter den Mann in der Ehe wie in der Gesellschaft eine unzweideutige Weltordnung. Der Unterschied beider Geschlechter soll nicht aufgehoben, sondern zum sittlichen Einklange durchgebildet werden. Wie eine weibliche Mannesgestalt oder eine männliche Frauengestalt künstlerisch unschön, eine Zwittergestalt für einen unverdorbenen Sinn widerwärtig, eine geschlechts-

lose Gestalt ausdruckslos und unnatürlich erscheint, so muß auch in sittlicher Beziehung der Mann seine Männlichkeit durchbilden, und jedes übergreifen in die Eigentümlichkeit des andern Geschlechts ist nicht bloß unnatürlich, sondern auch unsittlich. (106)

II. Das Gesamtwesen als sittliches Subject.

§. 70.

Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern bildet kraft seiner sittlichen Vernünftigkeit, welche das viele überall zur Einheit zu bringen sucht, auch ein sittliches Gesamtwesen, eine Gemeinschaft von Personen, zu welcher sich der einzelne als dienendes Glied verhält, und welche für sich wieder eine bestimmte sittliche Aufgabe hat, für deren Erfüllung zwar die einzelnen ihr angehörigen Personen berufen sind, aber diese von dem einzelnen zu erfüllende sittliche Aufgabe fällt nicht zusammen mit der, welche er als persönliches Einzelwesen für sich zu erfüllen hat. Eine Vielheit von Personen wird erst zu einem sittlichen Gesamtwesen, wenn sie durch ein wirklich gemeinsames Bewußtsein und eine gemeinsame sittliche Aufgabe zu einer Lebenseinheit vereinigt wird, und die einzelnen Glieder nicht bloß das Ganze auf sich, sondern auch und wesentlich sich auf das Ganze beziehen; und das sittliche Leben des Menschen ist um so vollkommener, je mehr es sich zu einem Leben der Gesamtheit entwickelt; und das letzte Ziel der sittlichen Entwicklung ist es, daß die ganze Menschheit ein einigcs sittliches Gesamtwesen werde. Die wahre Sittlichkeit des einzelnen ist also immer eine zweifache: eine persönlich = besondere, und eine, welche der Ausdruck der sittlichen Aufgabe des Gesamtwesens ist, in deren Namen er sie vollbringt; keine ist der andern untergeordnet, sondern sie stehen in lebendiger Wechselbeziehung.

Der Gedanke von der Gesamtheit als sittlichem Subject ist ein für die Sittenlehre überaus wichtiger. Das Heidentum hat denselben nur sehr unvollkommen erfaßt, weil der Gedanke der einigen Menschheit ganz fehlt, und weil da, wo das Gesamtwesen am mächtigsten hervortritt, in China, nur eine naturalistische, mechanische Weltanschauung gilt, dagegen da, wo der persönliche Geist in den Vordergrund trat, im Abendlande, derselbe überwiegend nur in der Gestalt des starken Einzelwillens auftrat, der Wille also nicht als allgemeiner, sondern als Willkür erschien, so daß das Gesamtwesen selbst diesen Charakter des Einzelwillens trug. In dem israelitischen Gottesstaate sind kraft des göttlichen Erziehungszweckes erst die keimartigen Anfänge des sittlichen Gesamtwesens, und es überwiegt die Sittlichkeit des einzelnen die Gesamtsittlichkeit. Auf den Gedanken der letzteren selbst aber ist deutlich genug hingewiesen. „Ich will dich zum großen Volke machen; in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ [Gen. 12. 2. 3]; das ist nicht bloß ein Segen, sondern auch eine sittliche Aufgabe für Abraham, daß er sein gesamtes

Leben nicht bloß auf sich selbst beziehe, sondern auch auf sein Volk und durch dieses auf die gesamte Menschheit, daß er nicht bloß als Abram, sondern als Abraham, als Vater der Völker wirke und strebe [Gen. 17, 5]. Das Christentum verwirklichte den hohen Gedanken; die Wahrheit, die den Menschen recht frei macht, machte auch die Begründung einer wahren sittlichen Gemeinschaft wieder möglich, zunächst als Kirche, dann aber auch als christlicher Staat. Der Gedanke der sittlichen Gemeinschaft tritt da sofort als eine grundlegende auf. Die persönliche Gemeinschaft mit dem persönlichen Gottes- und Menschensohne als dem Haupte schafft das wahre, lebendige sittliche Gemeinwesen; der einzelne lebt für die Gesamtheit, und die Gesamtheit für den einzelnen, und beide durch Christum und für Christum. Dies weist auf die sittliche Bestimmung der reinen Menschheit hin.

Das sittliche Thun der einzelnen Person als solcher ist bestimmt zu unterscheiden von dem sittlichen Thun derselben als Trägerin der Gesamtsittlichkeit. Schon der Umstand, daß bei vorhandener Sündhaftigkeit diese zweifache Sittlichkeit in einen Gegensatz und Widerspruch treten kann, daß jemand seine Schuldigkeit als Staatsbürger bis zu einem gewissen Grade von Verdienstlichkeit thun kann, während seine persönliche Sittlichkeit sehr niedrig steht, zeigt, daß in der Sache selbst ein Unterschied obwaltet. Was ich als lebendiges Glied des sittlichen Gesamtwesens thue, aus dem Geiste desselben heraus, gewissermaßen im Namen und in Vertretung desselben, also nicht weil ich sittliches Einzelwesen bin, sondern weil ich einer sittlichen Gemeinschaft als Theil angehöre, das muß freilich bei wahrer sittlicher Reife in vollem Einklange mit meiner persönlichen sittlichen Gesinnung sein; aber Einklang ist nicht Einerleiheit. Als Träger des sittlichen Gesamtwesens und Gesamtbewußtseins tritt mein persönlicher Einzelwille wesentlich zurück, der Gesamtgeist ergreift und führt mich, waltet bewältigend in mir, drängt das auch an sich rechtmäßige Einzelwol zurück. Der Krieger, der für das Vaterland kämpft, handelt nicht aus seinem persönlichen Einzelwillen heraus; er will, wenn er darin sittlich ist, nichts für sich, sondern alles nur für das Vaterland, er opfert sein persönliches Recht an Familienglück, an ruhige Arbeit und erlaubten Genuß, ja sein Leben selbst für die Gesamtheit, nicht als persönliches Einzelwesen, sondern als lebendiges Glied des Volkes. Die Sittlichkeit der Einzelperson trägt mehr männlichen, die der Gesamtheit mehr weiblichen Charakter, indem hier das ergriffen sein, das sich anschließen, hingeben, bis zum Aufopfern, überwiegt. Die sittliche Ehre einer Gesamtheit ist eine andere als die des einzelnen; wenn der Soldat die Fahne seines Regiments verteidigt, so ist es nicht die eigne Ehre, sondern die des Ganzen, die ihn treibt; wo aber Ehre ist, da ist auch Sittlichkeit.

Die Unterscheidung dieser zweifachen Sittlichkeit tritt bei einer besondern Gestalt der zweiten, der Amtssittlichkeit, auch äußerlich kenntbar hervor. Was der Geistliche, der Soldat, der Richter in seinem Amte thut, das ist auch Sittlichkeit, fällt mit seiner persönlichen Sittlichkeit keineswegs zusammen, wie schon die verschiedene Weise der Zurechnung von Pflichtwidrigkeiten in beiden Gebieten zeigt. Eine Unwahrheit, ein Betrug, in amtlicher Thätigkeit begangen, wird viel härter bestraft, ist auch sittlich viel härter zu rügen als ein außeramtliches Vergehen ähnlicher Art. Ein im öffentlichen Beruf handelnder darf keine Beleidigung schweigend hinnehmen, während er, außer seinem Beruf beleidigt, die Versöhnlichkeit zur ersten Pflicht hat. Das sittliche Gemeinwesen bezeichnet

bei uns diesen Unterschied schon darin, daß die vorzugsweise und berufsmäßig in seinem Namen handelnden eine bestimmte Amtskleidung tragen, also daß die ganze äußerliche Erscheinung und Handlungsweise derselben der persönlich freien Selbstentscheidung entnommen ist, das Gepräge des über dem Einzelwillen stehenden gemeinsamen hat; die persönliche Eigentümlichkeit tritt bei der Vollbringung der Gesamtsittlichkeit hinter die Eigentümlichkeit des Gesamtgeistes zurück. Aber allerdings bildet auch alles sittliche Thun und Wesen des einzelnen die Ehre wie die Schande der Familie und der Gemeinschaft, der er angehört [Lev. 21, 9], und jene Unterscheidung der zweifachen sittlichen Aufgabe tritt also nicht in eine wirkliche Scheidung auseinander. (107)

Zweiter Abschnitt.

Gott als der Grund und das Urbild des sittlichen Lebens und als Urheber des Gesetzes.

§. 71.

Da die Sittlichkeit mit der Religion zu einer untrennbaren Lebens-einheit vereinigt ist (§. 55), so ist das Gottesbewußtsein auch die notwendige Voraussetzung und Bedingung der Sittlichkeit und das Wesen und die Stufe der Sittlichkeit ist darum auch bedingt durch das Wesen und die Stufe des Gottesbewußtseins, obgleich eine höhere Stufe des letzteren nicht notwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugt. Die wahre Sittlichkeit ist also nur da möglich, wo das wahre Gottesbewußtsein ist, wo Gott also nicht als irgendwie beschränkt, sondern als unendlicher Geist in vollem Sinne des Wortes erfasst wird. Nur wo die sittliche Idee ihre schlechtthin vollkommene Wirklichkeit hat, in dem persönlichen heiligen Gott, hat auch die Sittlichkeit festen Grund, wahren Inhalt, unbedingtes Ziel.

Ist die Sittlichkeit irgendwie durch die Religion bedingt, so ist auch die Art dieser Sittlichkeit je nach der Religion verschieden. Aus dem früher gesagten ergibt sich, daß die Sittlichkeit nicht durch das bloße Gottesbewußtsein, sondern durch das zur Religion gewordene bedingt wird, denn ein Gottesbewußtsein, welches nicht zum religiösen wird, sondern bloße Erkenntnis bleibt, kann auch nicht zur sittlichen Macht werden; und eben darin liegt es, daß zwar ein niedrigeres Gottesbewußtsein keine höhere Stufe der Sittlichkeit erzeugen kann, daß aber ein höheres Gottesbewußtsein nicht notwendig auch eine höhere Stufe der Sittlichkeit schafft, sobald es nämlich nicht zur religiösen

Lebensmacht geworden ist. Sobald aber dies letztere der Fall ist, dann gilt der Satz unbedingt, daß der Stufe des Gottesbewußtseins auch die der Sittlichkeit vollkommen entspricht; sonst müßten wir den früher ausgesprochenen Gedanken, daß Religion und Sittlichkeit zwei untrennbar mit einander vereinigte, sich gegenseitig schlechthin bedingende Seiten eines und desselben geistigen Lebens seien, aufheben. Wo, wie in China und Indien, Gott nur als ungeistige Naturmacht erfaßt wird, da kann auch die Sittlichkeit nicht auf dem Gedanken der freien sittlichen Persönlichkeit des Menschen ruhen, muß diese vielmehr als unberechtigt zurückdrängen; wo das Göttliche nur in Weise eines Gegensatzes von einander feindseligen Mächten gedacht wird, wie bei den Persern, da fehlt der sittlichen Idee die Unbedingtheit ihrer Forderung, und das dem Sittlichen entgegengesetzte hat da doch auch beziehungsweise ein Recht; wo aber das Göttliche als Vielheit von beschränkten Einzelpersönlichkeiten erfaßt wird, da drängt sich auch in die Sittlichkeit das Vorrecht des sich willkürlich bestimmenden Subjectes ein, und es fehlt die feste Grundlage des sittlichen Handelns. Erst bei dem Bewußtsein des unendlichen persönlichen Geistes wird sowohl die sittliche Persönlichkeit frei, als auch die sittliche Idee zu einer schlechthin unbedingten und sicheren. Die Heiden haben nicht wirklich das göttliche Gesetz, sondern nur eine unbewußte, in der Natur des vernünftigen Geistes liegende Ahnung desselben [Röm. 2, 14. 15]. — Die Vielgötterei ist nun bei uns nicht mehr Brauch, um so mehr aber der Pantheismus, oder ein solcher Deismus, welcher sich von jenem nur durch unwissenschaftliche Halbheit und Willkür unterscheidet, aber nicht mehr jener lebenskräftige und beziehungsweise achtungswerthe Pantheismus Indiens, welcher mit sittlichem Ernst auch die volle praktische Folgerung aus seiner Weltanschauung zog und in der durchgeführten Weltentfaßung das reine Gegentheil des natürlichen und rechtmäßigen Anspruchs auf Glückseligkeit darstellte, sondern ein sittlich in jeder Beziehung schwächerer und charakterloser Pantheismus, der an einer gottesberaubten Welt sich genüsslich erfreut. Dem Pantheismus fehlt die Voraussetzung aller Sittlichkeit, die persönliche Freiheit; bei dem Walten unbedingter Notwendigkeit bleibt kein Raum für eine sittliche Wahl und Selbstbestimmung; es fehlt ihm der sittliche Zweck, weil er kein ideales, über die bloße Wirklichkeit hinausgehendes Ziel der Sittlichkeit kennt, vielmehr das wirkliche an sich als die Erfüllung der Idee, als gut anerkennen muß, und weil, was als ein Zweck der Lebensentwicklung erscheint, sich von selbst notwendig verwirklicht; es fehlt ihm der sittliche Beweggrund, denn der einzige bewegende Grund der schlechthin notwendigen Lebensbewegung ist als unfreier und als unfrei wirkender kein sittlicher, ist nur bewußter Naturtrieb. Bei der Voraussetzung, daß alles Sein und Thun des einzelnen der notwendige Ausdruck des in der Welt sein Dasein und Leben sich schaffenden Gottes ist, ist jeder in jedem beliebigen Sein und Thun vollkommen berechtigt, und niemand kann ihm wegen scheinbarer sittlichen Nothheit einen Vorwurf machen. Die sittlichen Wirkungen des Pantheismus und des damit im wesentlichen zusammenfallenden Naturalismus muß man nicht aus einzelnen Erscheinungen bei den noch unbewußt vom dem sittlichen Geiste des Volkes getragenen Menschen beurteilen, sondern aus jenen Gestaltungen, wo diese Weltanschauung in die Massen gebrungen ist, wie in der Zeit der französischen Schreckensherrschaft, und in dem Auftreten des neueren fast durchweg von diesen Anschauungen getragenen demokratischen Umsturzwesens.

§. 72.

Der persönliche Gott ist die Grundlage des Sittlichen: 1) Indem er als heiliger Wille der ewige Urquell und der Träger der sittlichen Idee ist. Das Gute ist nicht bloß Gegenstand eines möglichen Wollens, soll nicht bloß gewollt werden, sondern ist ewig gewollt von einem ewigen Willen und ist gar nichts anderes als der Inhalt dieses Willens selbst; Gott ist der schlechthin sittliche Geist, der in seiner freien Persönlichkeit vollkommen mit sich einige und ewig mit sich in Einklang bleibende heilige Geist, der als solcher der sittlichen Aufgabe der freien Geschöpfe volle Wahrheit, unbedingte, bleibende Geltung als Gottes Gebot, feste Sicherheit und vollkommene stetige Einheit und Einigkeit verleiht.

Außerhalb des christlichen Gottesbewußtseins fehlt dem sittlichen Gedanken alle Sicherheit und Kraft. Es ist leicht gesagt, der Mensch müsse das Gute um seiner selbst willen thun, das Sittengesetz trete als „kategorischer Imperativ“ auf, aber in der Wirklichkeit des Lebens halten solche Redensarten nicht Stich. Für einen bloßen Gedanken ohne irgend eine Wirklichkeit kann sich kein menschliches Herz erwärmen; da gibt es höchstens ein Verstandesinteresse, nicht ein sittlich-praktisches. Die Kraft des sittlichen Gedankens muß einen tieferen Grund haben als eine bloße Verstandesthätigkeit. Ehe ich das Gute um seiner selbst willen thue, muß ich es lieben; ehe ich es liebe, muß ich es mit voller Sicherheit erkennen. So lange ich zweifle, was gut sei und ob ein Gutes sei, habe ich keinen Gegenstand der Liebe. Im Wesen des Guten liegt aber, daß es nicht meine bloß subjective Ansicht sei, sondern allgemeingiltig, an und für sich gut sei. Sehe ich nun von dem Gottesbewußtsein ab, so bleibt mir, um die unbedingte Geltung eines vermeintlichen sittlichen Gebotes zu erkennen und die Möglichkeit einer bloß zufälligen Meinung hierbei abzustreifen, nichts übrig, als die unausführbare Kantische Probe (S. 211). Gesezt aber, es gäbe ohne den religiösen Glauben eine wissenschaftliche Quelle für die sichere Erkenntnis des sittlichen Gesetzes, so würde dies den Zweck noch nicht erfüllen; nicht jeder kann Philosoph, jeder aber soll sittlich sein. Das sittliche Bewußtsein kann also nicht auf bloß wissenschaftliche Beweisführungen gegründet werden, sondern muß einen allen vernünftigen Menschen zugänglichen Grund haben, und das ist das Gottesbewußtsein. Sobald ich weiß, daß eine Handlungsweise Gottes Wille ist, so bin ich vollkommen gewiß, daß sie gut sei, eine allgemeine und unbedingte Gültigkeit habe; und ich habe nicht zu schließen: weil sie allgemeingiltig ist, darum ist sie Gottes Wille, sondern umgekehrt. Ohne Sicherheit des sittlichen Bewußtseins gibt es keinen sittlichen Muth; auf diesem Gebiete wirkt aller Zweifel zerstörend. Es handelt sich für die Sicherheit des sittlichen Bewußtseins also wesentlich darum, daß mir Gottes Wille kundwerde.

Sobald ein Bewußtsein von Gott vorhanden ist, muß alles Gute schlechthin auf Gottes Willen zurückgeführt werden; alles was Gott will, ist gut, und alles Gute ist Gottes Wille. Die göttliche Weltordnung nimmt auf dem Gebiete des freien Willens der Geschöpfe die Gestalt eines sittlichen Gebotes an; das müssen wird zum Sollen; das ist nicht eine Abschwächung, sondern eine Steigerung,

denn das frei gesetzte Gute ist höher als das unfrei gesetzte, weil Gott selbst Freiheit ist. Ist eine sittliche Aufgabe Gottes Wille, so bin ich also dessen vollkommen sicher, daß sie nicht in wirklichem Widerspruch sein kann mit andern sittlichen Aufgaben. Das ist die hohe sittliche Bedeutung des Glaubens an den lebendigen Gott, daß bei ihm allein eine volle Einheit und Sicherheit des sittlichen Bewußtseins sein kann; mit jeder Beschränkung der göttlichen Idee wird auch das sittliche Bewußtsein unsicher und zweifelhaft. Darum legt die heilige Schrift schon im Alten Testamente ein so hohes Gewicht auf die Einheit und Unwandelbarkeit des heiligen und allmächtigen Gottes als des sittlichen Gesetzgebers, und gründet darauf, im Gegensatz zum Heidentum, alle Sittlichkeit [Gen. 17, 1; Dt. 6, 4 ff.; 10, 14. 17]. An der ersten Stelle wird Gottes Allmacht hervorgehoben, um dem Menschen das Bewußtsein seiner Abhängigkeit zu erwecken; weil alles seiende schlechtthin in Gottes Hand ist, darum soll auch das freie Thun des Menschen sich ihm unterwerfen, darum ist auch das sündliche Streben, unabhängig von Gott zu sein, also zu sein wie Gott, von vornherein Thorheit. Darum hat aber auch, wer vor dem Allmächtigen wandelt, die Zuversicht, daß er das Ziel erringt; du kannst, weil du sollst, weil Gott es ist, der dir das Sollen vorhält.

Die Sicherheit ist aber nur die eine Seite, die andere ist die bewegende Kraft der sittlichen Idee. Es ist sehr wahr, daß der Gedanke des Guten an sich den Willen bewegen soll, aber ganz anders ist seine Kraft, wenn er selbst der Ausdruck eines heiligen Willens ist, als wenn er nur zu dem menschlichen Willen spricht. Es ist die heilige Ehrfurcht vor dem Heiligen, was jene Kraft verleiht. An einem bloßen Gedanken kann ich Wolgefallen haben, aber nicht Ehrfurcht vor demselben. Das Gebot, das von dem Lebendigen ausgeht, schafft Leben; der bloße Gedanke setzt schon das Leben voraus, um zu wirken. Wahrhaft mächtig wird die sittliche Idee für den persönlichen Geist erst dadurch, daß sie des persönlichen Gottes eigener Wille ist. „Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und erquicket die Seele; das Zeugnis des Herrn ist gewiß und macht den Einfältigen weise“ [Ps. 19, 8].

Die Frage: ist etwas darum gut, weil Gott es will, oder will es Gott, weil es an sich gut ist? enthält für uns keinen Gegensatz. Es wäre ein solcher, wenn die erste bedeuten sollte: es ist zufällig und willkürlich, daß Gott gerade dies für gut erklärt hat, und er hätte ebensogut auch das entgegengesetzte dafür erklären können (Duns Scotus, Decam, Cartesius, Pufendorf). Gott kann nichts anderes wollen, als was göttlich ist, seinem Wesen entspricht; dieses nichtkönnen ist nur dem Ausdruck nach eine Beschränkung, der Sache nach die höchste Vollkommenheit. Ein Wesen, was mit sich selbst in Widerspruch treten, also sich selbst zerrütten kann, ist kein vollkommenes. Ist das Gute das dem göttlichen Wesen entsprechende, und ist Gottes Wille notwendig ein Ausdruck seines Wesens, so ist alles Gute darum gut, weil es Gott will, und Gott will es, weil es gut ist. Auch für sein heiliges Wollen gilt Gottes Ausspruch: „ich bin, der ich bin“ [Ex. 3, 10]. Die Idee des Guten ist nicht etwas ohne Gott und außer Gott seiendes, sondern ein unmittelbarer Strahl aus seinem Wesen.

§. 73.

Gott ist Grund des Sittlichen, 2) indem er in seiner Welt sich selbst als den Heiligen offenbart, sich als das Urbild des Sitt-

lichen dem Menschen kundmacht, als das persönlich heilige Vorbild, dem der Mensch sich nachbilden soll. In diesem Bewußtsein der göttlichen Urbildlichkeit des Sittlichen erfährt der Mensch die Sittlichkeit als Gottähnlichkeit, und sich selbst in seiner wahren sittlichen Würde als Gottes Ebenbild und als Kind Gottes.

Der Gedanke einer sittlichen Selbstoffenbarung Gottes ist von durchgreifender sittlicher Bedeutung. Das Heidentum kennt eine solche Selbstoffenbarung gar nicht; die sittlichen Gesetze werden zwar in den höheren heidnischen Religionen auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, aber das ist nur entweder eine Offenbarung der Gesetze der Weltordnung, oder höchstens eine Offenbarung des göttlichen Willens an die Menschen, nicht des eignen sittlichen Wesens Gottes. Nach christlicher Weltanschauung soll das Gute nicht bloß werden, sondern ist in voller Wirklichkeit schon von Ewigkeit; die Sittlichkeit soll nicht etwas schlechthin neues schaffen, sondern das geschaffene nur seinem göttlichen Urgrunde entsprechend bilden; das freie Geschöpf soll ähnlich werden dem heiligen Gott, in freien Einklang treten nicht mit einem bloßen Gedanken, sondern mit einer ewigen Wirklichkeit. Darin hat die Sittlichkeit eine unvergleichlich höhere Sicherheit und Kraft, als wenn das sittliche Gesetz als bloßer Gedanke auftritt. Eine gewaltigere Logik gibt es nicht als das Wort: „ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ [Lev. 19, 2; 11, 44. 45; 20, 7; vgl. Dt. 10, 17 ff.; 1 Petr. 1, 15. 16; Eph. 5, 1]; und Christus selbst stellt wiederholt Gottes sittliches Wesen als das wahre Vorbild für den Menschen hin, im allgemeinen sowohl wie im besonderen [Mt. 5, 48; Luc. 6, 36]. Wie es in der Erziehung keine bessere sittliche Belehrung gibt als die durch das persönliche Beispiel, so gibt es auch in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts keine tiefer dringende sittliche Offenbarung als die der heiligen Persönlichkeit Gottes; und wie sich das Kind naturgemäß nicht sowohl bestrebt, ein unlebendiges Gesetz zu verwirklichen, sondern einem geliebten und verehrten persönlichen Vorbilde ähnlich zu werden, so gilt gleiches von der sittlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt; das ist nicht kindliche Unreife, sondern vernünftige Wahrheit; und auch darin ist das Kind ein rechtes Vorbild. Die Sittlichkeit vollbringend stellt sich der Mensch nicht als einsam glänzenden Stern in das All hin, sondern als von Gott geliebtes liebendes Ebenbild des unsichtbaren Gottes, als menschlichen Abglanz seiner Heiligkeit.

Einen viel tiefer ergreifenden Eindruck, als die Offenbarung der heiligen Persönlichkeit Gottes durch das Wort, macht die Offenbarung derselben durch die thatsächliche Wirklichkeit in der Person Christi. Wir können hier nicht die mehrfach aufgeworfene Frage beantworten, ob der Gottessohn auch ohne die Voraussetzung des Sündenfalls Mensch geworden wäre; die Schrift gibt hierüber keine Auskunft, und die, welche sie bejahen, setzen diese Erscheinung des vollkommenen Menschen wenigstens nicht an den Anfang. Es gilt also auch bei jener Ansicht die Erscheinung Christi nicht als notwendiges Vorbild für das sittliche Leben. Aber da Christus doch nicht bloß der für und durch die Sünde Leidende Erlöser, sondern auch die wahre, persönliche Erscheinung des vollkommenen Ebenbildes Gottes ist, das schlechthin vollkommene Urbild menschlicher Sittlichkeit, so ist für uns, die wir ja nicht selbst in dem Stande ursprünglicher Sündlosigkeit stehen, die Erkenntnis der reinen Sittlichkeit wesentlich durch die Erkenntnis Christi bedingt. Nicht die ersten, von der Sünde

unberührten Menschen bedurften dieses geschichtlich=persönlichen Vorbildes, um ein wahrhaftiges sittliches Bewußtsein zu haben und die Sittlichkeit zu vollbringen, aber wir, die von dem Fluche und der Macht der Sünde erlöst, bedürfen auch zur Erkenntnis der vorsündlichen Sittlichkeit dieses nicht aus der Sünde sich emporringenden, sondern über ihr stehenden Vorbildes. Ist doch Christus viel mehr noch, als er für die Erlösten das Vorbild ist, für die Erkenntnis des vorsündlichen Menschen das wahre Urbild; denn in dem sittlichen Leben des Christen ist manches, wofür Christi eignes Leben nicht unmittelbar Vorbild sein kann, nämlich der beständige Kampf gegen die in dem menschlichen Herzen noch vorhandene Sünde; solcher Kampf war in Christo nicht; alles Sündliche war ein ihm fremdes, äußerliches, nie ein ihm innerliches, zu eigen gewordenes. Dagegen kann in dem sittlichen Leben des vorsündlichen Menschen nichts sein, was an Christi Person nicht unmittelbar angeknüpft werden könnte, obgleich nicht alle besondern Erscheinungen der menschlichen Sittlichkeit ihren besondern Ausdruck in dem Leben Christi haben können. Wir müssen hier also auf Christum wenigstens hinweisen.

§. 74.

Gott ist Grund des Sittlichen, indem er 3) in seiner Welt allgegenwärtig waltend und richtend das sittliche Leben der Geschöpfe mit Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit zu seinem ewigen Zweck leitet und unterstützt, ohne die sittliche Freiheit derselben aufzuheben. Dies Bewußtsein gibt dem sittlichen Leben die volle Zuversicht und Freudeigkeit in dem vollbringen des göttlichen Willens und die rechte Scheu vor dem gottwidrigen.

Der Gedanke einer bloß unpersönlichen sittlichen Weltordnung mag an sich glatt und anlockend erscheinen; für das wirkliche Leben wird er zu nichts. Selbst des Stoikers stolzer Gleichmuth weiß dem Widerspruch der Wirklichkeit gegen die selbstverdachten Ideale zuletzt nichts anderes entgegenzusetzen als den Selbstmord; und die, welche in neuerer Zeit der für düster und menschenfeindlich erklärten christlichen Weltanschauung die in ewiger, unpersönlicher Notwendigkeit sich bewegende Weltordnung entgegensetzen und alles Böse und Verkehrte für bloßen Schein erklären, gewinnen aus dieser, angeblich alle Anklage gegen die Wirklichkeit beseitigenden Auffassung doch thatsächlich keine andere Zufriedenheit, als die mit sich selbst und ihrem Systeme. So lange man dem Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit und der Möglichkeit ihres Mißbrauchs und das Bewußtsein der Wirklichkeit des Uebels in der Welt nicht nehmen kann, so lange erweist sich jener Gedanke einer von keinem persönlichen Gott getragenen Weltordnung als ohnmächtig. Der Grieche hatte eine viel höhere Weltanschauung als die des gemeinen Pantheismus, und doch konnte er den Widerspruch des sittlichen Lebens mit dem außersittlichen Schicksal oder der Uebermacht des wirklichen Uebels nicht entfernen, und sprach in seinen edelsten geistigen Darstellungen entweder die schmerzvolle Klage über das Trauerspiel des Lebens, oder stumme Entsagung auf den Sieg des Guten aus. Die griechische Tragödie ist bei weitem sittlicher als jene widerchristliche Auffassung der Neuzeit. Den Widerspruch des Daseins fühlen und beklagen ist, auch bei ausgesprochener Hoffnungslosigkeit, höhere Wahrheit, als ihn durch

Trugkünste leugnen. In einer Welt, in welcher der Mißbrauch der sittlichen Freiheit Böses zu schaffen und den Einklang des Daseins zu stören vermag, gibt es Freude und Zuversicht im sittlichen Streben nur bei dem festen Glauben an den persönlich waltenden allmächtigen und heiligen Gott; ohne diesen ist für den vernünftigen Geist keine Möglichkeit des sicheren Bewußtseins, daß ein wahrhaft sittliches Thun auch eine wirkliche Frucht bringe und nicht ein verlorne, eitles Beginnen sei, ein leeres Spiel ruhelosen Thatendranges. — Wir haben es hier noch nicht mit einer durch die Sünde wirklich gestörten Welt zu thun; aber selbst für den vorsündlichen Zustand wird alles sittliche Streben unmöglich, zur eiteln Thorheit, sobald auch nur die Möglichkeit einer Störung des Einklangs der Welt angenommen wird, und nicht zugleich das Bewußtsein des über allem Leben der Geschöpfe frei waltenden, die sittliche Weltordnung leitenden heiligen Gottes vorhanden ist. Die Möglichkeit einer solchen Störung durch Mißbrauch der Freiheit ist aber in dem Gedanken der letztern unmittelbar gegeben. Darum reicht auch für den vorsündlichen Zustand der Gedanke einer bloßen allgemeinen Weltordnung ohne den persönlich waltenden Gott nicht aus, um dem sittlichen Streben die notwendige Zuversicht zu geben. Es handelt sich dabei nicht etwa bloß um die Gewißheit, daß das sittliche Thun des einzelnen die beabsichtigte Frucht für ihn selbst trage, obgleich wir auch dies als einen durchaus berechtigten Anspruch betrachten müssen, sondern überhaupt darum, daß sein sittliches Thun nicht vergeblich sei für die Förderung der Vollkommenheit des Ganzen, nicht verschlungen werde von der möglicherweise eintretenden Macht des Bösen. Ohne die Zuversicht, daß kraft der allmächtigen Weisheit des persönlichen Gottes alles wahrhaft sittliche Thun auch gerechte Frucht trage, und daß das Böse nie das letzte und höchste Ziel des Sittlichen für den, der getreu bleibt, verrücken könne, daß also der durch das Böse in die Welt tretende Widerspruch nur auf das Haupt der Bösen falle, an dem Gerechten aber selbst der Fäust dieser Welt nichts habe (Joh. 14, 30), ohne diese Zuversicht ist aller Sittlichkeit der Muth und die Kraft durchschnitten. Auch im vorsündlichen Zustande ist die menschliche Erkenntnis immer noch beschränkt, vermag nicht bis in die letzten Tiefen und Enden des Daseins zu blicken, am wenigsten in die Zukunft. Darum sind ohne jenen Glauben Zweifel über den Ausgang des sittlichen Thuns, und demzufolge auch einige Zaghaftigkeit in demselben unabweislich. Der wahre sittliche Muth ist nicht der blinde Troß gegen das Schicksal, sondern die Freude und das Bewußtsein, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen (Röm. 8, 28), und daß „wir in Gott leben, weben und sind“ (Act. 17, 28), daß Gott, aller Sittlichkeit Grund und Quell, nicht fern ist von einem jeglichen unter uns, sondern in und mit ihm wirkt zum vollbringen seines heiligen Willens. — Und wie das Streben nach dem Guten nur kräftig sein kann durch das Vertrauen auf Gott, so kann es auch die sittliche Scheu vor dem Bösen nur in der Scheu vor Gott. Nicht als ob bloß die Furcht vor der Strafe den Menschen von dem Bösen zurückhalten sollte, wol aber die heilige Scheu vor dem heiligen und allwissenden Gott. Das ist auch Furcht, aber nicht die knechtische, selbstsüchtige Furcht, sondern sittliche Ehrfurcht, gerechte Scham vor dem Reinen und Heiligen. Daß der Mensch vor dem Bösen auch ohne Rücksicht auf Gott sich scheuen müsse, ist leere Redensart; glaubt der Mensch an Gott, so kann er beim Hinblick auf das Böse nicht von Gott hinwegblicken; glaubt er nicht an Gott, so glaubt er auch nicht an die Heiligkeit

des sittlichen Gebotes, so wird er auch das Böse nicht scheuen, er wird es, wie die Neuzeit zeigt, einfach leugnen. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit, und auch der Sittlichkeit Anfang (Ps. 111, 10); „fürchte Gott und halte seine Gebote“, sagt der Prediger (12, 13); das ist der Grundgedanke der Sittlichkeit im Alten Testament (vgl. Dt. 10, 12. 13). „Einem ist der Gesetzgeber und der Richter, der da vermag zu retten und zu verderben“ (Jac. 4, 12); in dieser Einheit des Gesetzgebers und des Richters liegt die Bürgschaft und die heilige Macht der Sittlichkeit. Wer nicht bloß an ein „Universum“, sondern an den lebendigen Gott glaubt, und weiß, daß auch alles vor menschlichen Augen verborgene dem Allwissenden kund ist und auch alle verborgenen Sünden unter dem Fluche dessen stehen, der da „kann tödten und lebendigmachen, kann schlagen und kann heilen, und ist niemand, der aus seiner Hand errette“ (Dt. 27, 15 ff; 32, 39), der wird wol eine ganz andere Scheu vor dem Bösen haben, als wer dasselbe für einen im Universum geordneten notwendigen Durchgang zur Vollkommenheit hält.

§. 75.

Gott ist der Grund des Sittlichen, 4) indem er als der heilige Gesetzgeber seinen ewigen heiligen Willen in der Zeitlichkeit offenbart. Die Gesamtheit des geschaffenen soll nach dem schöpferischen Willen in Uebereinstimmung sein mit Gott und mit sich selbst. Der in Gott als Wille thätige Gedanke dieser Uebereinstimmung ist das Gesetz Gottes. Die unfreien Geschöpfe haben es als innere Nothwendigkeit und müssen es vollbringen; die freien haben es als sittliches Gebot und sollen es vollbringen (§. 51); für jene ist es als unbewusster Trieb, für diese wird es offenbar; und als Gottes Gesetz wird es kund durch die Offenbarung an die vernünftigen Geschöpfe. Das sittliche Gesetz ist also der geoffenbarte Wille Gottes an das vernünftigste Geschöpf, daß dasselbe sein ganzes Leben mit Bewußtsein und freiem Willen mit Gottes Zweck in Uebereinstimmung setze.

Ein Gesetz, welches nicht auf Gottes Willen zurückgeführt werden kann, ist kein sittliches Gesetz, sondern höchstens ein bürgerliches. Daß das sittliche Gesetz in dem inneren Wesen der menschlichen Vernunft begründet sei, wird durch den Satz, daß es Gottes Wille sei, nicht zurückgewiesen, sondern bestätigt. Die menschliche Vernunft ist durch denselben göttlichen Willen gesetzt, der das Gute will; und da unter dem von Gott selbst geschaffenen Guten die Vernunft das höchste ist, so muß das innere Wesen der Vernunft auch das Sittliche mit enthalten, aber nicht als ein unabhängig von Gott gesetztes, sondern eben als den der menschlichen Vernunft, insoweit sie sich rein erhalten, offenbaren Gottes Willen. Nur ist dieses der Vernunft inwohnende sittliche Gesetz nicht so zu fassen, als ob der vernünftige Wille sich selbst das Gesetz gäbe; der Wille hat sich dem Gesetz zu unterwerfen, nicht selbst es zu geben; das sittliche Gesetz steht über dem Willen, ja über der menschlichen Vernunft überhaupt, und diese, die ein Bewußtsein von demselben hat, erkennt es eben als ein göttliches, und darum schlechthin geltendes, der menschlichen Selbstbestimmung entrücktes an. So wenig sich der Mensch seine Vernunft und deren Denkgesetze selbst geben

kann, so wenig kann er sich die sittlichen Gesetze selbst geben. Die Willensfreiheit hat es nur mit der Vollbringung, nicht mit dem setzen des Gesetzes zu thun. Die sittlich erkennende Vernunft findet nur das in ihr geoffenbarte göttliche Gesetz, aber macht es nicht. Die heilige Schrift hebt das Wesen des sittlichen Gesetzes als Gottes Willen immer hervor, ohne dadurch den Gedanken, daß dasselbe der Ausdruck des inneren Zweckes des Daseins selbst sei, zurückzustellen. „Verwandelt euch, sagt Paulus (Röm. 12, 2) durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfet, was da sei der Wille Gottes als das Gute und das Wohlgefällige und Vollkommene;“ der Wille Gottes ist hier das grundlegende; gut ist etwas nur darum, weil es den Willen Gottes ausdrückt, der an sich selbst gut ist; das „Wohlgefällige“ ist das, was gut ist in Beziehung auf den es betrachtenden Geist, was dem vernünftigen Geist Wohlgefallen erregt, mit ihm im Einklang ist, also im Einklang mit Gott und seinen Gedanken und mit dem gottverwandten Geist überhaupt; und „das Vollkommene“ den Zweck vollbringende, ist das, was die Verwirklichung des göttlichen und guten Zweckes ist. Der Apostel drückt so das Wesen des Guten nach allen Seiten aus; das Gute ist gut in Beziehung auf den Ursprung, auf den erkennenden Geist und auf den Zweck. (1 Joh. 3, 22 ff. *)

§. 76.

Bei der Betrachtung des sittlichen Gesetzes als des Ausdrucks des göttlichen Willens haben wir zweierlei zu erwägen: die Befundung dieses Gesetzes durch Gott an den Menschen, und dann dessen inneres Wesen.

I. Die Offenbarung des göttlichen Willens an den Menschen

macht uns nicht bloß den Inhalt des sittlichen Gesetzes kund, sondern muß es auch als göttlichen Willen bekunden. Diese Offenbarung des heiligen Willen Gottes ist eine zweifache. In der Vernunft, in welcher sich das göttliche Ebenbild besonders bethätigt, welche also die Gott zugewandte Seite des Menschen ist, hat der Mensch auch die Macht, den göttlichen Willen an die Vernunft, die vernünftige Aufgabe des vernünftigen Geistes zu erkennen. Der Mensch hat also kraft seiner Vernünftigkeit das göttliche Gesetz in sich, als eine eigene, durch freie Selbstentwicklung errungene Erkenntnis. Die göttliche Willensoffenbarung ist also zunächst eine in dem Schöpfungswillen selbst gegebene innerliche Offenbarung in dem vernünftigen Geiste. Aber da diese Erkenntnis nicht schon unmittelbar gegeben sein kann, sondern erst durch eine sittlich=geistige Arbeit errungen werden muß, so kann sie für die Sittlichkeit nicht schon die fertige Voraussetzung sein. Es bedarf also für den Anfang des sittlich=vernünftigen Lebens der Menschheit einer besonderen Erziehung derselben durch Gott zu der sittlichen Erkenntnis,

*) Vergl. J. Köstlin Studien über das Sittengesetz in d. Jahrb. f. d. Th. 1868 u. 69.

einer unmittelbaren, außerordentlichen, gegenständlichen Offenbarung, durch welche der Mensch von Anfang an über den göttlichen Willen ein bestimmtes Bewußtsein und eine feste Bürgschaft der Wahrheit hat.

a) Die außerordentliche, positive und übernatürliche Offenbarung des göttlichen Willens geht zwar in der erziehenden Leitung des Menschen durch Gott der eignen Vernunftserkenntnis, als der innerlichen, ordentlichen und natürlichen Offenbarung voran, tritt aber auch bei der rechtmäßigen Entwicklung des Menschen mit dem geistigen Heranreifen desselben innewerth zurück. Sie soll die vernünftige Erkenntnis wecken und den erwachenden Geist zur geistigen Mündigkeit führen; und darum liegt in ihr die Bewährung der sittlichen Freiheit und der selbstständigen Persönlichkeit des vernünftigen Geistes.

Der scheinbare Widerspruch, der darin liegt, daß die vernünftige Erkenntnis nicht eine unmittelbar fertig gegebene, sondern nur eine durch sittliche Anstrengung erst errungene sein kann, und daß andrerseits jede sittliche Thätigkeit schon das Bewußtsein von dem Sittlichen voraussetzt, löst sich eben nur darin, daß der schaffende Gott auch der erziehende ist und dem Menschen sich selbst und seinen Willen kundmacht, wie auch jedes Kind nicht dadurch zur Vernunft und Mündigkeit herankommt, daß man es sich selbst überläßt, sondern dadurch, daß man es mit Vernunft und zur Vernunft erzieht, das sittliche Bewußtsein; welches in ihm noch schlummert, durch Belehrung weckt und das geweckte durch das thatsächliche Beispiel des Sittlichen kräftiget. Ohne Unterricht und Erziehung wird das Kind nie zu einem wahrhaft vernünftigen Menschen; und wenn wir nach christlicher Weltanschauung gleiches von dem ersten Menschen behaupten, so ist damit nicht etwas dem Wesen des Menschen widersprechendes gesagt, sondern grade das, was in dem Wesen der vernünftigen Geistesentwicklung liegt. Wenn wir mit Rousseau die ersten Menschengeschlechter als im Zustande thierischer Noth befänglich denken, auf allen vieren kriechend und ohne Sprache, so haben es die Erfinder dieser Theorie noch nicht begreiflich zu machen gewußt, wie denn diese menschenähnlichen Thiere zur Vernunft und zum sittlichen Bewußtsein kommen konnten. Die doch nicht so niedrig als jene stehenden Wilden zeigen es thatsächlich, daß der Mensch, der auf die Stufe der Noth gesunken ist, sich durch eigene Kraft nie wieder zu höherer Bildung erhebt.

Ohne Bewußtsein Gottes und seines Willens ist der Mensch überhaupt noch nicht vernünftig; der Mensch aber wurde von Gott zu seinem Ebenbilde, also zur Vernunft und zur Sittlichkeit geschaffen. Darin liegt schon, daß auch dem ersten Menschen dieses Bewußtsein zutheil werden mußte. Wie aber der Mensch von der Natur nichts weiß, wenn die Natur sich ihm nicht durch die sinnlichen Eindrücke kundmacht: so kann auch der Mensch von Gott nichts wissen, wenn Gott sich ihm nicht offenbart, schon darum nicht, weil ein Gott, der sich nicht offenbarte, überhaupt gar nicht gedacht werden kann. Ist nun das Bewußtsein von dem Sittlichen, also von Gottes Willen, die notwendige Voraussetzung alles sittlichen Thuns, und ruht doch alle wirkliche vernünftige Erkenntnis auf einem sittlichen Erarbeiten derselben: so ist der Gedanke von selbst gegeben, daß der Anfang dieser Erkenntnis von Gott unmittelbar selbst

angeregt sein müsse. Wenn diese erste Offenbarung im Unterschiede von der selbst errungenen Erkenntnis eine außerordentliche und übernatürliche genannt wird, so ist damit nicht gesagt, daß dieselbe im Widerspruche und reinen Gegensatze stehe zu der innerlichen Offenbarung in dem sich entwickelnden Geiste. Für die Entwicklung der Menschheit überhaupt ist dieselbe vielmehr grade das natürliche und in der Ordnung liegende; denn alles Leben der Einzelwesen in der geistigen wie in der natürlichen Welt bedarf einer ersten Anregung und weckenden Einwirkung durch die andern, schon ausgebildeten Wesen; und diese Anregung steigert sich in demselben Maße zur erziehenden Einwirkung, als die Vollkommenheit der Gattung steigt; der Mensch hat also seinem vernünftigen Wesen nach einen natürlichen Anspruch auf eine erziehende Einwirkung durch den vernünftigen Geist; und das eben ist die geschichtliche Offenbarung. Der Mensch ist nicht durch seine Geburt oder seine Schöpfung schon wirklich sittlich-vernünftiger Geist, sondern wird es erst durch eine erziehende Einwirkung des sittlichen Geistes, also bei dem ersten Menschen durch die ihm zunächst gegenständliche Offenbarung Gottes. Aber diese Offenbarung bleibt nicht eine solche gegenständliche, sondern indem sie den Menschen zum sittlichen Bewußtsein und zum sittlichen Thun anregt, führt sie ihn zu der in dem vernünftigen Wesen des Menschen selbst gegebenen Offenbarung, zu dem Bewußtsein seiner Gottesesebenbildlichkeit, also auch zu dem Bewußtsein des göttlichen Urbildes. Der erste Mensch stand zu Gott in einem schlechtthin kindlichen Verhältnis wie zu einem erziehenden Vater; und diesen Charakter trägt durchaus die biblische Nachricht von dem Urzustande. Setzen wir eine solche erziehende Offenbarung des Sittlichen nicht voraus, so müßte entweder das göttliche Gesetz wie in den vernunftlosen Naturdingen auch im Menschen als unmittelbarer Trieb, als Instinct sein; dann wäre der Mensch nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern nur eine besondere Gattung von Thier, ein „Zweihänder“; — oder es hätte ihm die vernünftige Erkenntnis des Sittlichen schon anerschaffen sein müssen, und dies wäre gegen alle unsere Begriffe von menschlicher Geistesentwicklung, und sicherlich ein viel größeres Wunder als das, welches man dadurch beseitigen will. Was keiner Erziehung bedarf, ist kein vernünftiges Wesen, oder ist Gott selbst. Allerdings setzt die erziehende Offenbarung eine entsprechende sittliche Anlage im Menschen schon voraus; aber diese angeborene Anlage, der bewußtlose Keim des Sittlichen, bedarf, um sich zur Wirklichkeit zu entfalten, der geistigen Erziehung. Die Erziehung schafft nicht das sittliche Bewußtsein, sondern weckt es, gibt ihm zunächst einen Inhalt, den das dadurch erregte sittlich-vernünftige Bewußtsein nun nicht als in Widerspruch mit sich findet, sondern als im Einklang mit demselben, und darum eben ihn sich aneignet.

Soll der Mensch wirklich sittlich sein, so muß er sich bewußt sein, daß er in seinem freien Thun dem Willen Gottes sich frei unterwirft; er kann dies aber nur, wenn er nicht bloß das Sittliche, sondern auch dessen göttlichen Ursprung anerkennt, und dies kann er wieder nur, wenn er den göttlichen Willen von dem eigenen unterscheidet; dieses unterscheiden aber ist für den ersten Menschen nur möglich, sobald der göttliche Wille ihm als ein von ihm unterschiedener, also gegenständlich ihm entgegentritt, wenn Gott sich ihm ausdrücklich kundmacht. Auf dieser bestimmten Unterscheidung des eigenen und des göttlichen Willens ruht alle Sittlichkeit; ein bloß bewußtloses waltenlassen der unmittelbaren Neigung ist nicht sittlich, sondern unsittlich; der Mensch muß

sich bewußt werden: ich thue dies, nicht weil es mir grade gefällt, sondern es gefällt mir, weil es Gott gefällt. In dieser auf dem Bewußtsein des Unterschiedes ruhenden freien Erwählung des göttlichen Willens im Gegensatz zu dem bloß natürlichen Einzelwillen soll dem Menschen sein wesentlicher Unterschied von der Natur, seine Zugehörigkeit zum Gottesreich kund werden; er soll sein können und sein sollen unterscheiden lernen, und dadurch seiner sittlichen Bestimmung zur Freiheit sich bewußt werden. Wäre das sittliche Bewußtsein oder der sittliche Trieb dem Menschen angeboren, so käme er gar nicht zu dem Bewußtsein seiner Freiheit, seiner Macht, sich sittlich über seine bloße Einzelheit erheben und frei das Göttliche erwählen zu können. Darum hat der Gedanke einer geschichtlichen göttlichen Offenbarung eine so hohe sittliche Bedeutung. Um der Freiheit, um der Erziehung des Menschen zur sittlichen Persönlichkeit willen müßten wir eine solche wissenschaftlich vorsetzen, wenn wir nicht schon durch die biblische Bekundung von ihr wüßten.

§. 77.

b) Die innerliche Offenbarung des heiligen Willens Gottes in dem vernünftigen Bewußtsein des Menschen ist nicht ein bloßer Trieb, weil dies die Eigenheit der vernunftlosen Naturwesen ist, auch nicht ein bloßes Gefühl, weil dieses in Beziehung auf rein geistiges immer eine Erkenntnis, ein Bewußtsein schon voraussetzt, sondern wirkliches Bewußtsein, welches aber anfangs nur dunkel und unbestimmt ist und erst durch die erziehende Offenbarung einen bestimmteren Inhalt empfängt und durch sie zu voller Klarheit herangebildet wird. Die innerliche Offenbarung und jene gegenständliche sind zwar von einander unterschieden in Beziehung auf die Reihenfolge ihres Eintretens und auf die Form, aber nicht in ihrem wesentlichen Inhalt und selbst nicht in Beziehung auf ihre Sicherheit; und jene Offenbarung wird durch diese ebenjowenig überflüssig, wie diese durch jene; beide fordern einander gegenseitig.

Wie die erziehende Einwirkung auf das Kind nicht dessen selbstthätige sittliche Ausbildung überflüssig macht, sondern als ihren Zweck fordert, und wie letztere wieder ohne jene gar nicht möglich ist, so verhält es sich auch mit der zweifachen Offenbarung. Wenn die geschichtliche Offenbarung nicht zu der Erkenntnis des der Vernunft selbst inwohnenden sittlichen Gesetzes führte, so bliebe der Mensch stets unmündig, käme nicht zum Bewußtsein seiner Vernünftigkeit; sie hat vielmehr ihr eignes zurücktreten zum Zweck, wie sie ja auch thatsächlich mit der Verwirklichung der Erlösung mehr zurückgetreten ist. — Unter innerlicher Offenbarung ist hier nicht eine wirkliche Eingebung wie bei den Propheten zu verstehen; das wäre eben eine übernatürliche und außerordentliche; sondern sie ist das allmälige hervortreten der göttlichen Ebenbildlichkeit im Menschen, das sich selbstbewußtwerden des vernünftigen Geistes als solches Ebenbildes. Offenbarung aber ist dieses bewußtwerden des eignen vernünftigen Wesens darum, weil jene Ebenbildlichkeit nicht durch den Menschen selbst gesetzt, sondern in ihrem Keime von Gott geschaffen ist und durch das freie Thun des Menschen nur entwickelt wird. Die positive Offenbarung ist das Licht, durch welches dem Menschen dieses in seinem Innern verborgene

Gottesbild vor Augen tritt, oder genauer das wärmende Sonnenlicht, durch welches der Keim der Vernünftigkeit sich aus dem verborgenen aus Licht entfaltet. Die innerliche Offenbarung ist mit der gegenständlichen weder im Widerspruch, noch einerlei; nicht im Widerspruch, so wenig wie die eigene Entwicklung des Menschen zur sittlichen Mündigkeit in Widerspruch ist mit seiner Erziehung, aber auch nicht einerlei, so daß zweimal nur dasselbe gesetzt würde. Der Unterschied schon in ihrem beiderseitigen Ursprung bleibt auch für den schon sittlich mündig gewordenen; auch für den wiedergeborenen Christen, der doch das Gesetz des Geistes in sich lebendig weiß, bleibt die geschichtliche Offenbarung ein steter fester Grund seiner eigenen sittlichen Bewußtseinsentwicklung und ein sicherer Maßstab, an welchem er die Wahrheit des in sich selbst gefundenen prüfen kann; Christus ist nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen. — Mit dem Ursprunge bleibt auch die Form eine verschiedene; die positive Offenbarung trägt durchaus geschichtlichen Charakter, die innerliche einen psychologischen. Jene erscheint in Gestalt von positiven Gesetzen, die zu einer bestimmten Zeit und durch bestimmte persönliche Organe der göttlichen Offenbarung gegeben sind, diese ist in jedem einzelnen eine durch sein ganzes Leben hindurch sich fortsetzende.

Die heilige Schrift legt auf die innerliche Offenbarung durch die Ebenbildlichkeit des vernünftigen Geistes einen Nachdruck, obgleich sie hiervon nur in Beziehung auf den von der Sünde berührten Menschen spricht, bei welchem das natürliche Bewußtsein von Gott und seinem Willen getrübt ist und besonderer Erleuchtung bedarf, weshalb die natürliche und die übernatürliche innere Offenbarung nicht bestimmt geschieden werden. „Der Geist ist es im Menschen, der Hauch des Höchsten, der ihn klug macht“, heißt es [Hi. 32, 8; vgl. Spr. 20, 27] in Beziehung auf die sittliche Weisheit, und von dem neuen Bunde: „ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es in ihr Herz“ [Jer. 31, 33], im Unterschiede von dem alten Bunde, wo das Gesetz überwiegend ein gegebenes war und im Gegensatz zu dem sündlich verblendeten Herzen stand. Was aber von dem neuen Bunde gilt, gilt gleichfalls von dem vorsündlichen Zustande. Freilich bezieht sich diese Weissagung auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes, aber der unsündliche Mensch war an sich schon von diesem Geiste erfüllt. Paulus spricht von einem natürlichen Bewußtsein auch des Heiden von Gott und dem Sittlichen [Röm. 1, 19 ff.]; um wie viel mehr muß dies also von dem noch unsündlichen Menschen gelten. Dieses natürliche Gottesbewußtsein ist die allgemeine Befundung jenes „Lebens, welches da war das Licht der Menschen“ [Joh. 1, 4].

Man spricht gern von einem sittlichen „Gefühl“ oder allenfalls auch einem sittlichen „Trieb“, als dem ursprünglichen, was erst später zum Bewußtsein erhoben werde. Wenn Gefühl oder Trieb so viel heißen soll als eine noch unklare Erkenntnis, mehr ahnen als verstehen, so können wir dies zugeben, obgleich dann die Ausdrücke sehr ungeeignet sind und nur Verwirrung veranlassen. In ihrem eigentlichen Sinne genommen, müssen wir sie entschieden abweisen; denn das Gefühl ist nur ein unmittelbares bewußtwerden eines durch einen Eindruck erregten Zustandes des Subjectes, ist also immer etwas bloß subjectives und ganz einzelnes, während das sittliche Gesetz an sich notwendig etwas objectives und allgemeines ist, eine Idee; eine Idee kann ich nicht fühlen, sondern muß sie erkennen, wenn auch diese Erkenntnis zunächst noch unklar sein kann. Ein unmittelbares Gefühl kann immer nur durch einen sinnlichen Eindruck

erregt werden; von geistigen Dingen kann ich Gefühl im eigentlichen Sinne nur dann haben, wenn sie ein Gegenstand meines erkennenden Bewußtseins geworden sind; jedes Gefühl setzt entweder einen sinnlichen Eindruck oder einen Gedanken, eine Vorstellung voraus. Das Gefühl im Gebiete des Religiös-Sittlichen als die grundlegende Voraussetzung vor aller Erkenntnis zu betrachten, ist nur eine Verwechslung eines noch unklaren, ahnenden Bewußtseins mit dem Gefühl und dient nicht eben zur Begründung wissenschaftlicher Klarheit. Noch viel weniger kann von einem sittlichen Triebe im eigentlichen Sinne als dem ursprünglichen die Rede sein; der Trieb, welcher nicht auf einem sittlichen Bewußtsein ruht, gehört gar nicht in das Gebiet des Sittlichen, sondern des bloß natürlichen, und in dem Grade, als man die Kraft eines solchen angeblichen Triebes annimmt, beeinträchtigt man auch die sittliche Willensfreiheit. Ist ein bewußtloser Trieb zum Guten das ursprüngliche, so ist die Wahl des Bösen überhaupt gar nicht möglich. Wollte man aber gar entgegengesetzte Triebe im Menschen als ursprünglich annehmen, einen zum Guten und einen zum Bösen, so würde man mit dieser wirren Zweipältigkeit nicht einmal die Wahlfreiheit retten, wenn man nicht über diesen einander widersprechenden Trieben noch ein höheres sittliches Bewußtsein annähme, womit eben die Voraussetzung wieder aufgehoben würde.

§. 78.

Die in dem vernünftigen Selbstbewußtsein gegebene Offenbarung des göttlichen Willens an das sittliche Subject ist das Gewissen, das Bewußtsein von dem Sittlichen. Dieses ist nicht ein ursprünglich fertiges, sondern muß, als zunächst nur keimartig gegebenes, entwickelt werden, bedarf der Erziehung, zunächst durch Gott selbst, und bei allen späteren Geschlechtern durch den sittlich schon gereiften Geist der Menschen und wird mit der weiteren sittlichen Entwicklung immer bestimmter, klarer und inhaltreicher. Da nun die Sünde den Menschen von Gott und seiner Erkenntnis trennt und auch die sittliche Erziehung des einzelnen beeinträchtigt, so ist das Gewissen nur im sündlosen Zustande in seiner vollen Reinheit und Kraft. — Den sittlichen Lebenserscheinungen gegenüber erscheint das Gewissen als eine sittlich urteilende Macht, und als solche ist es entweder in Uebereinstimmung mit der bestimmten Handlungsweise und erweckt dann ein freudiges Gefühl des Wohlgefallens, oder es findet sich im Widerspruch mit ihr und erweckt dann ein schmerzliches Gefühl des Mißfallens, und beide Gefühle führen zu einem entsprechenden Streben. Da das Gewissen eine Offenbarung des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens ist, so ist es nie ohne ein Gottesbewußtsein, ist die eine Seite desselben selbst, ist an sich etwas religiöses und aus dem bloßen Weltbewußtsein nicht zu erklären. Es ist, seinem Reine nach, etwas ursprüngliches, nicht abgeleitetes, und wird in diesem Sinne auch bei dem Eintreten der positiven Gottesoffenbarung schon vorausgesetzt. Die wirkliche Aneignung dieser Offenbarung ist selbst

eine sittliche That, die das Gewissen schon voraussetzt; aber dieses wird durch jene Offenbarung erst zur Thätigkeit und vollen Entfaltung angeregt. Das Gewissen gehört wesentlich mit zu dem Ebenbilde Gottes, ist wie die Vernünftigkeit überhaupt eine an das Geschöpf mitgetheilte göttliche Lebensmacht.

Das Gewissen ist seinem Wesen nach von dem Gottesbewußtsein nicht verschieden, sondern nur dessen Beziehung auf das Sittliche; auf das Gute sich richtend, richtet es sich auf Gott, denn, „niemand ist gut als der einige Gott“ (Mt. 19. 17); und alles Gute wird nur aus Gott erkannt, ist das gottent-sprechende; ein Gewissen, welches nicht Gottesbewußtsein ist, ist ein verirrtes. Da es eine innerliche Offenbarung Gottes an den Menschen ist, so betrachten wir dasselbe erst in diesem zweiten Abschnitt, obwohl es die Wesenheit des sittlichen Subjectes mit ausmacht. — Die Auffassungen des Gewissens sind sehr verschieden; man findet darin entweder ein erkennendes Bewußtsein oder ein Gefühl oder einen Trieb, sucht es also in allen Gebieten des Seelenlebens; und es ist freilich richtig, daß das Gewissen gar nicht wirklich sein kann, ohne alle drei Eiten an sich zu haben; und es kann daher das Wort auch mit Recht in allen drei Bedeutungen gebraucht werden. In dem Ausdruck; „das Gewissen sagt mir“, oder „es erkennt dies an oder verwirft jenes“, ist es als erkennendes, urteilendes Bewußtsein gefaßt; ebenso spricht man aber auch von einem freundigen und quälenden Gewissen, und sagt auch wieder: „das Gewissen treibt mich dazu oder hält mich davon ab“. Die Frage ist aber, welche der drei Eiten die erste, grundlegende sei, also das Wesen des Gewissens ausmache. Nach dem über das Verhältnis des Gefühls und des Willens zum erkennenden Bewußtsein früher gesagt (S. 60 ff.) kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir das Wesen des Gewissens in dem finden, was sein Name in den verschiedenen Sprachen unmittelbar ausdrückt, ein „gewissein“, also ein sicheres Wissen, ein erkennendes Bewußtsein; συνεδρισ- (von συνεδρ-, consensum, eigentlich: ich bin ein Mitwisser, im höheren Sinne: mit Gott, in welchem alles Wissen gipfelt), ein mitwissen mit Gott kraft dessen Einwohnung in den vernünftigen Geschöpfen, wird im Neuen Testamente von dem Gewissen gebraucht, insofern es zum Guten führt (ἀγαθῇ σ. oder καλῇ oder κατὰ νόον) und insofern es das Böse rügend straft (Joh. 8, 9), und wird als Bewußtsein von dem göttlichen Willen auch unmittelbar in dem Sinne von religiösem Bewußtsein gebraucht (1 Pet. 2, 19; Röm. 13, 5; Hebr. 9, 9). Das Gewissen, von der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes noch unterschieden (Röm. 9, 1), ist etwas dem vernünftigen Wesen des Menschen an sich eignendes (2, 14. 15); in letzterer Stelle sind die λογισμοί nicht das Gewissen selbst, sondern die Gedanken, die erst aus dem Gewissen folgen, dem „in die Herzen geschriebenen Werke des Gesetzes“, (d. h. dem Bewußtsein von dem Inhalt, der Forderung des sittlichen Gesetzes); Paulus spricht hier nicht von dem wahren und vollkommenen Gewissen, sondern von dem natürlichen des sündlichen Menschen; aber das Wesen des wahren Gewissens bleibt auch in dem entarteten bewahrt; und dieses Wesen erscheint hier offenbar als ein Bewußtsein von dem Sittlichen. Im Alten Testamente wird das Gewissen durch „Herz“ (לב) bezeichnet (Hi. 27, 6).

Das Gewissen ist nicht bloßes reines Wissen, sondern ist eine Befundung der praktischen Vernunft, ist ein unmittelbares urteilen über sittliche Gedanken und Erscheinungen, ein beifälliges oder rügendes Zeugnis über das sittliche

Verhalten des Menschen (2 Cor. 1, 12; 5, 11; Röm. 14, 22; Act. 23 1; 24, 16; 2 Tim. 1, 3; 1 Petr. 3, 16; Hebr. 13, 18). Ein solches urtheilen setzt das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes voraus, nach welchem es entscheidet; und dieses Bewußtsein ist das innere Wesen des Gewissens selbst. Das Gewissen ist ein richtendes darum, weil es an sich ein Bewußtsein von dem Gesetze als dem göttlichen Willen ist; es äußert sich scheidend und entscheidend (*αποβων*), weil es sich des ewigen Grundes des Heiligen erinnert, das sich selbst offenbaren werden des innerlichen Wesens des Bildes Gottes ist; letzteres ist das Wesen des Gewissens; jenes seine Befundung. — Das Gewissen kann geweckt, erzogen, geschärft, aber nicht erzeugt werden durch menschliche Belehrung; es ist eine stetige Bezeugung Gottes von sich selbst und seinem Willen in dem vernünftigen Menschengenisse, ist eben darum auch nicht in der Gewalt des Menschen, sondern eine Macht über denselben; es kann zeitweise betäubt, in seiner besonderen Befundung als urteilendes Gewissen beirrt, nie aber ausgerottet oder für immer verkehrt werden. Nicht der Mensch eigentlich hat das Gewissen, sondern das Gewissen hat den Menschen; es wohnt wol in der einzelnen Persönlichkeit, ist aber selbst nicht etwas subjectives, weil es göttlicher Art ist; es drückt nicht meine persönliche Eigentümlichkeit aus, sondern den heiligen Willen Gottes an mich. Das Gewissen ist die aller menschlichen Sittlichkeit vorangehende That der göttlichen Sittlichkeit in dem Menschen, ist der eigentliche Kern der Gottes-ebenbildlichkeit, ist das auf das freie Thun sich beziehende Gottesbewußtsein selbst, insofern dieses das Wesen der Vernünftigkeit ausmacht. Ohne diesen göttlichen Keim des Sittlichen im Menschen ist keine Sittlichkeit möglich, so wenig bei allem Lichte ein sehen möglich ist ohne die Sehkraft, oder eine Belehrung ohne eine vorausgesetzte Vernünftigkeit. Eine Ueberzeugung bei Belehrung ist nur denkbar, wenn in dem zu belehrenden etwas ihm schon gewisses vorausgesetzt wird, mit welchem das neue zusammenstimmt. Was die Grundsätze in der Mathematik, das ist das Gewissen im Sittlichen; wer jene nicht anerkennt, also, so zu sagen, kein mathematisches Gewissen hat, der ist nicht zu belehren. Vernünftig und sittlich werden und leben kann nur, wer es in seinem ursprünglichen Grunde schon ist; und dieser tiefste Grund der sittlichen Vernünftigkeit ist eben das Gewissen. In wem das Zeugnis des heiligen Gottes nicht für das heilige zeugt, der kann nicht sittlich sein; aber solchen verlassenen kann es in der Schöpfung Gottes nicht geben, der keinem sich „unbezeugt“ gelassen hat. Der Mensch kann gottlos, kann gewissenlos sein, und doch des Gewissens Macht nicht loswerden; seiner Augen kann sich der Mensch berauben, nicht aber seiner Vernunft und damit seines Gewissens. Eben darum ist jede Sünde ein Abfall des Menschen von seinem eigenen Wesen, eine Untreue gegen sich selbst. Das Gewissen ruht auf der Unterscheidung des persönlichen Geschöpfes und seines Willens von dem persönlichen Gott und seinem Willen; es hat seinen beständigen Ausdruck in dem Wort des Herrn: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“. Wer nur nach dem Gesetz der Notwendigkeit oder nur nach seinem Einzelwillen zu handeln glaubt, für den ist der Gedanke des Gewissens verdunkelt; der Religionslose ist notwendig gewissenlos. Eben darum, weil in dem Gewissen nicht das einzelne ich, sondern das göttliche spricht, kann es ein strafendes, ein böses Gewissen geben, in welchem der Unterschied dieses zweifachen ichs als unvereinbarer Gegensatz auftritt. Aber diese Stimme des göttlichen ichs ist nicht erst zu dem Bewußtsein des eignen von außen hinzugekommen; vielmehr setzt jede positive Offenbarung jene innerliche schon voraus; es muß in dem Menschen etwas ihr

gleichartiges wiederklingen, damit sie als göttliche erkannt und anerkannt werde. Wie Adam beim Anblick des Weibes sofort erkannte, daß diese sei Fleisch von seinem Fleisch, so erkennt der Mensch bei der Befundung des göttlichen Willens durch besondere Offenbarung sofort an, daß dies sei Geist von dem Geiste, der in ihm wohnt und spricht, aber nicht als sein einzelnes ich, sondern als von demselben noch unterschieden, und mit dem unbestrittenen Anspruche, über dasselbe zu herrschen.

Die erste Befundung des Gewissens erscheint in der heiligen Schrift in dem die Versuchung abweisenden Worte der Heva: „wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: esset nicht davon.“ Da unterscheidet die Heva das Gebot als göttlichen Willen von dem eignen, den sie nachher ausführt; aber dieses abweisend urteilende Gewissen setzt schon eine frühere erste Thätigkeit desselben voraus, nämlich die Anerkennung des göttlichen Gebotes als eines verpflichtenden. Das Gebot selbst sprach zunächst doch nur zu dem Verstande; die Anerkennung desselben als eines göttlichen, als einer berechtigten, bestimmenden Macht für den Einzelwillen, die Aufnahme desselben in das Gemüt als eines schlechthin giltigen Gesetzes und die Willigkeit, die eignen Willensentschlösungen danach zu richten, das ist nicht Sache des erkennenden Verstandes, nicht des Einzelgeistes überhaupt als solchen, sondern des jenem Gottesworte entsprechenden göttlichen Elementes im Menschen, des Gewissens; und in dessen erster Befundung zeigt sich auch schon, daß es zwar zunächst Bewußtsein, dann aber sofort auch Gefühl der Liebe als zu dem verwandten, und Willigkeit auf grund dieses Bewußtseins und dieser Liebe ist.

Das Wissen des Gewissens bezieht sich zunächst und gradezu nur auf das gottentsprechende, nicht auch auf das gottwidrige; denn wol jenes, nicht aber dieses ist wirklich; alles wahre und wirkliche Wissen bezieht sich aber auf wirkliches. Daher fällt die andere Seite des Gewissens, wo dem Menschen „die Augen aufgethan werden“ und er „weiß, was gut und böse ist“, nicht mit jenem ursprünglichen reinen Gewissen zusammen, sondern ist die Erscheinung des bereits mit der sittlichen Wirklichkeit des Menschen entzweiten Gewissens. Zuerst auf das Göttliche gerichtet, also mit dem Gefühle des Wolgefallens auftretend, hat das Gewissen zunächst mit der Furcht vor Strafe nichts zu thun, ist ein Ausdruck des Friedens mit Gott; Furcht setzt schon gestörten Einklang und jenes Wissen von gut und böse voraus; es wird daher in der heiligen Schrift ausdrücklich von der Furcht unterschieden (Röm. 13, 5).

Nach Rothe ist das Gewissen „die in der Einigung von Leib und Seele im Menschen von dem materiellen Leibe, also überhaupt von der materiellen Natur bestimmtwerdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmt, also der Trieb als religiöser“; der Trieb ist nämlich die von der materiellen Natur bestimmtwerdende Selbstthätigkeit. Das Gewissen liege nicht auf der Seite des Selbstbewußtseins, sondern auf der Seite der Selbstthätigkeit, es beziehe sich nicht auf die Vorstellung und auf das begreifen, sondern auf das wollen und thun. Das Gewissen habe wesentlich einen individuellen Charakter, eine subjective, nicht eine objective Natur; man könne also auch nicht von einem Richterstuhle des Gewissens reden. „Das Gewissen des andern bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern lediglich mein eignes; wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere disputiren abgeschnitten, da werden

alle objectiven Argumente wirkungslos; was mir Gewissenssache ist, das ist mir ein Heiligtum, welches mir kein anderer antasten darf“, auch nicht durch objective Gründe, und es bindet mein Gewissen auch nicht einen andern. Das Gewissen ist wesentlich ein religiöser Trieb; und weil es ein Trieb geworden, also auch sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen ist, ist es mit sinnlich-somatischer Gefühlsaffection verbunden. Jeder Trieb nun ist entweder positiv oder negativ, das Gewissen also entweder lobend oder strafend; als strafend ist es die religiöse Aversion, der auf die Wiederaufhebung der Sünde gerichtete Trieb, (daher Gewissensbisse); als lobendes Gewissen ist es der religiöse Appetit *) Wenn sich Nothe bei dieser Gelegenheit über die bisher bestehende Verwirrung des Sprachgebrauchs beschwert, da man das Gewissen bald als eine Neigung, bald als sittliches Gefühl, bald als religiöses Gefühl, bald als einen solchen Trieb oder einen solchen Sinn, behandle, so ist diese Beschwerde wol ohne Recht; es ist mislich, mit der Sprache zu hadern, die oft tiefsinniger und wahrer ist als die künstlichen Systeme. Es hat niemand ein Recht, Begriffe willkürlich gegen das allgemeine Bewußtsein zu bestimmen und dann die Sprache zu schelten, daß sie nicht zu der Begriffsbestimmung passe. Wir finden die Sprache in ihrem vollen Rechte, wenn sie jenen weiten Gebrauch von dem Ausdruck Gewissen macht, weil wirklich alles dieses, obgleich nicht in gleicher Ursprünglichkeit, darin liegt. Die wunderliche Auffassung, daß das Gewissen auf einem bestimtfsein der persönlichen Seele durch den materiellen Leib beruhe, daß also ein vernünftiger Geist ohne materiellen Leib gar kein Gewissen hätte, lassen wir beiseite, und bemerken nur folgendes. Wenn das Gewissen sich auf das wollen und thun bezieht, so folgt daraus nicht, daß es an sich nicht zunächst Bewußtsein sei; ein Gedanke kann ja auf das wollen hinwirken; und jedes Willens notwendige Voraussetzung ist ein Gedanke; ein bewußtloser Trieb aber ist weder religiös noch sittlich, sondern außervernünftig. Das Gewissen liegt grade recht eigentlich auf seite des Selbstbewußtseins; sonst könnte das böse Gewissen nicht eine Selbstanklage enthalten. Daß das Gewissen eine subjective Natur habe, ist nur insofern richtig, als es eine Wesenheit der vernünftigen Persönlichkeit ausmacht; ganz irrig aber ist es, wenn N. es zu einem individuell-subjectiven macht und ihm den objectiven Charakter ganz abspricht. Soll das Gewissen überhaupt etwas vernünftiges sein, so muß es eine allgemeine und darum auch objective Bedeutung haben. Das bloß subjective hat sittlich gar keine Bedeutung, ist eher das Gegentheil des Sittlichen; was mir heilig sein soll, das muß an sich und vor Gott heilig sein, und was vor Gott heilig ist, muß allen sittlichen Wesen heilig sein. Mein Gewissen hat nur insofern Wahrheit, als es ein Ausdruck der sittlichen Idee ist; die sittliche Idee aber ist nicht etwas bloß subjectives. Für jeden Christen ist es Gewissenssache, Christo nachzufolgen; das gilt im allgemeinen wie im besondern nicht bloß für mich als diese bestimmte Person. Je mehr das Gewissen bloß subjectiven Charakter trägt, um so irriger ist es auch; im rechtmäßigen Zustande der Menschheit müssen alle sittlichen Gewissen dem Wesen nach gleich sein, weil es nur einen Gott und nur einen göttlichen Willen gibt, und das Gewissen der Ausdruck dieses Willens ist. Nothe kommt selbst mit seiner Behauptung in starken Widerspruch, indem er das Gewissen durch ein göttliches Thun bestimmt sein

*) Ethik 1. Aufl. I, §. 147. S. 263—268.

läßt; dieses göttliche Thun ist doch im Verhältniß zum Subjecte etwas objectives und bestimmt doch als ein heiliges nicht jedes Gewissen zu etwas andern; und bald nachher sagt H. selbst, das Gewissen habe als eine Thätigkeit Gottes im Menschen eine unmittelbare und unbedingte Autorität, der sich der Mensch schlechterdings nicht entziehen könne; Gründe vermögen nichts gegen das Gewissen; man könne vollkommen zureichende Gründe haben, und dennoch bleibe das Gewissen von ihnen unbewegt; das Gewissen sei daher auch unfehlbar und täusche nie und sei unbestechlich; wir können uns zwar über seinen Ausspruch verblenden, aber es selbst sei unbetrüglich. Diese ganz maßlosen und aller Erfahrung widerstreitenden Behauptungen sind jedenfalls mit der früheren Behauptung, daß das Gewissen durchaus keine objective Geltung habe, sondern etwas schlechterdings subjectives sei, unvereinbar; in dem Gedanken jeder Autorität, vor allem einer unbedingten, liegt es ja unmittelbar, daß das Subject sich ihr unterordnen soll. — Nach Ehenkel*) ist das Gewissen ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes, oder vielmehr dessen Organ, welches mit den religiösen Functionen betraut ist, während Vernunft und Wille sich unmittelbar nicht auf Gott, sondern auf die Welt beziehen; dieses Gewissen, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, ist zugleich auch ethisches Centralorgan. Was mit diesem Einfall gewonnen sein soll, ist schwer zu sagen. Wenn man ganz willkürlich und gegen den geltenden Sprachgebrauch den Begriff der Vernunft und des Willens in dieser Weise beschränkt, ist es freilich leicht, neue Vermögen des Geistes und Organe derselben aufzustellen; ob aber damit etwas besonderes erreicht, und die vermeintlich bahnbrechende neue Entdeckung viel Beifall finden werde, dürften wir sehr bezweifeln. — Viel unsichtiger und sinniger faßt Trendelenburg**) das Gewissen als die Rückwirkung und Vorwirkung des ganzen, auf Gott gestellten Menschen gegen den Theil, insbesondere gegen den selbstsüchtigen Theil. (108)

II. Das Wesen des sittlichen Gesetzes als des göttlichen Willens.

§. 79.

Dieses Wesen kann nicht aus der Natur des Menschen allein, ohne Rücksicht auf Gott erkannt werden, sondern wesentlich aus dem Gedanken des in seiner Schöpfung heilig waltenden Gottes. — a) Da die Sittlichkeit auf der Freiheit ruht, diese aber darin besteht, daß der Mensch unter mehreren möglichen Handlungsweisen eine bestimmte durch eigne, unabhängige Willensentscheidung erwählt, so ist jedes sittliche Thun zugleich auch ein unterlassen einer entgegengesetzten möglichen Handlungsweise. Das sittliche Gesetz ist daher an sich immer zweiseitig, es ist Gebot und Verbot zugleich, und es ist also an sich kein wesentlicher Unterschied, ob das Gesetz in der einen oder andern Weise auftritt; und da das sittliche Leben des Menschen ein stetiges ist, so muß er in jedem Augenblicke ein göttliches Gesetz erfüllen; ein bloßes unterlassen wäre eine Verneinung des Sittlichen. Auf grund der Wahl-

*) Dogmatik, 1858. I, 135 ff. — **) Naturrecht, 1860. §. 39.

freiheit, nicht auf grund der Sündhaftigkeit, trägt das göttliche Gesetz den Ausdruck des Sollens.

Jede Darstellung des sittlichen Gesetzes vom Standpunkte des Menschen allein aus, also rein aus dem Wesen des Menschen, ohne es aus Gott herzuleiten, ist unsfromm und kann nie die ganze Wahrheit der sittlichen Idee erfassen. Grade je höher auf jenem Standpunkte das sittliche Wesen des Menschen aufgefaßt wird, um so unabweislicher wird die pantheistische Erhebung des Menschen zur höchsten Verwirklichung Gottes selbst, das setzen des Menschen an des persönlichen Gottes Stelle. Wir können das sittliche Gesetz schlechterdings nur als den göttlichen Zweck in Beziehung auf die freien Geschöpfe erfassen und können das Wesen des Menschen nur insofern zu grunde legen, als wir in demselben den göttlichen Schöpfungswillen erkennen, dessen Vollendung in der sittlichen Zweckbestimmung des Menschen liegt.

Ist irgend eine Handlungsweise sittlich gut, so ist damit unmittelbar schon eine entgegengesetzte, also nicht gute als möglich gesetzt; und das Gebot jener ist an sich schon das Verbot dieser; jedes Gebot schließt das Verbot der grade entgegengesetzten Handlungsweise schon ein. Nun könnte es scheinen, als ob umgekehrt nicht das gleiche gälte, als ob das Verbot nicht auch zugleich schon ein Gebot wäre; das Gesetz: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, scheint ein bloßes unterlassen zu fordern. Das wäre nur dann richtig, wenn das bloße nichtthun überhaupt eine sittliche Möglichkeit wäre. Aber wie das Leben in jeder seiner Stufen ein stetiges, und ein auch nur augenblickliches wirkliches aufhören des Lebens der Tod ist, so kann auch am allerwenigsten die höchste Erscheinungsform des Lebens, das sittliche Leben, ein bloßes nicht-leben, ein bloßes nichtthun sein, ohne in das Gegentheil, in den geistig-sittlichen Tod umzuschlagen. Wie der menschliche Geist auch in dem tiefsten, durch den Schummer des Schlafes bedingten Schlafe nie müßig, sondern in Träumen thätig ist, so ist auch die höchste Gestalt des Geisteslebens, das sittliche Leben, nie durch eine reine Unthätigkeit unterbrochen. Wenn also ein Verbot gar keinen wirklichen Gehalt, kein Gebot in sich schloße, so wäre es kein sittliches. Das sittliche unterlassen einer sittlich verbotenen Handlungsweise ist an und für sich und notwendig das thun der entgegengesetzten. Luther trifft daher in seinen Erklärungen der Gebote grade das richtige, wenn er es nie bei dem bloßen Verbot bemenden läßt, sondern ihm immer sofort ein sehr positives „sondern“, hinzufügt. Das Gesetz: „du sollst nicht tödten“, der Form nach ein reines Verbot, setzt damit unmittelbar alles dasjenige als geboten, was der Mensch bei seinem Umgange mit andern im Gegensatz zu der Gesinnung, die zum tödten führt, zu thun hat, — „sondern (wir sollen) dem Nächsten helfen und fördern in allen Leibesnöthen“; das bloße nichtstheben in solchen Leibesnöthen wäre grade die Uebertretung des Gebots. Soll der Mensch nicht ehebrechen, so muß er in dem Verhältnis zu seinem Gatten nicht bloß alles das nicht thun, was der Gesinnung nach zum Ehebruch hinneigt und hinführt, sondern muß das entgegengesetzte davon thun, also „daß wir keusch und züchtig leben in Worten und Werken, und ein jeglicher sein Gemahl liebe und ehre.“

In welcher von beiden Formen das sittliche Gesetz auftritt, ist allerdings nicht gleichgiltig; der Unterschied liegt aber nicht im Wesen, sondern in der praktisch-erziehenden Rücksicht. Da das Wesen und das Ziel des sittlichen Lebens nicht etwas verneinendes ist, sondern einen wirklichen Inhalt hat, so

ist die wahre und vollkommene Gestalt des Gesetzes allerdings die Form des ausdrücklichen Gebotes; das sollen ist höher als das nicht-sollen. Aber für den zur sittlichen Mündigkeit erst zu erziehenden Menschen ist die Form des Verbotes die näherliegende und leichtere, indem sie ihm einerseits die sittliche Wahlfreiheit mehr zum Bewußtsein bringt, und mit der Ausschließung des gottwidrigen das ganze Gebiet des Erlaubten aufschließt, und indem sie ihm andererseits für das Gebiet, innerhalb dessen er sich zur sittlichen Reise, zum Bewußtsein des Guten emporarbeiten soll, die schützenden Schranken setzt. Dem Kinde tritt die Erziehung immer zuerst in dem Verbote des seinem Wole widersprechenden entgegen; Gottes erstes Gesetz an die Menschen ist das freigegeben des Erlaubten, zugleich mit der Schranke des Verbotes [Gen. 2, 16. 17], während das wirkliche Gebot zunächst nur in der allgemeinen Form des das Ziel des sittlichen Strebens, das Gut, ausdrückenden Sagens erscheint [1, 28]. Während die Mosaischen Hauptgebote überwiegend den Charakter des Verbotes haben, faßt Christus den sittlichen Inhalt des göttlichen Gesetzes in die Form des wirklichen Gebotes zusammen: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn, und deinen Nächsten wie dich selbst;“ und doch erklärt Christus zugleich, daß in diesem Gebot das ganze alte Gesetz enthalten sei. Während also das Wesen des göttlichen Gesetzes immer dasselbe bleibt, schreitet die Offenbarung desselben fort von der überwiegend verbotenden Form zuder des wirklichen Gebotes.

Da beide Formen des göttlichen Gesetzes eine Aufgabe an den freien Willen des Menschen stellen, so erscheinen beide mit dem Ausdruck des Sollens. Das ist die Erscheinungsform fast aller Gesetze, von dem ersten an Adam gestellten bis zu den vollendeten Geboten Christi. Seit Schleiermacher haben viele an diesem Sollen anstoß genommen, und es wenigstens von dem reinen Sittengesetz entfernen wollen. In Schleiermachers philosophischer Ethik ist diese Zurückweisung des Sollens ganz folgerichtig; denn da ist das Sittliche eine ebenso notwendig bestimmte Erscheinung des Universums wie das Natürliche, und die Freiheit des Willens hat keinen Raum; die Sittenlehre kann also nur das von selbst mit Notwendigkeit sich gestaltende beschreiben, nicht aber Gesetze mit dem Charakter der Anforderung, des Sollens, aufstellen. Nothe folgt dieser Auffassung nur bis zu einem bestimmten Punkte; er weist nämlich nur für den sündlosen Menschen die Form des Sollens zurück, wie ja auch bei Gott von keinem Sollen die Rede sei; nur für den sündhaften Menschen erscheine das Sittliche als ein Sollen.* In Beziehung auf Gott ist dies freilich richtig, weil Gottes Freiheit nicht menschliche Wahlfreiheit ist und die Möglichkeit des Sündigens schlechthin ausschließt, und weil Gott schlechthin sein eignes Gesetz ist. Aber in Beziehung auf die freien, wenn auch noch vollkommen sündlosen Geschöpfe ist dies falsch, sobald man nicht in der sittlichen Vollkommenheit derselben ein aufhören aller Wahlfreiheit und zugleich aller sittlichen Aufgabe findet. So lange der Mensch nicht aufhört, sich sittliche Zwecke zu setzen, und sie mit Freiheit zu erstreben, endigt auch nicht das Sollen. Diese Form des Gesetzes wäre nur dann für den vollkommenen Menschen ungeeignet, wenn darin der Gedanke von etwas dem Menschen fremdartigen, eines irgendwie lastenden Joches läge, was aber durchaus nicht der Fall ist. Das noch-nicht-sein eines frei zu erreichenden Ziels ist immer ein Sollen. Nur aus diesem Mißverständnis, als läge in dem Sollen etwas fremdes und drückendes,

*) Ethik §. 817. 1. A. §. 817. 2. A. §. 798, 800, 809.

ist es zu erklären, daß selbst Harleß das sollen nur auf den gottentfremdeten Zustand beschränkt. *) Das „du sollst“ ist aber nicht so viel als: „du solltest;“ es läßt sich eine andere Form eines Gesetzes als das sollen für den freien Willen gar nicht denken. Ohne ein unterscheiden des göttlichen Willens von dem eigenen ist eine wirkliche bewußte Sittlichkeit nicht möglich; und dieses unterscheiden, aber auch nicht mehr, nicht ein Gegensatz der Entfremdung, liegt in dem sollen. In dem sollen knüpft sich grade Sittlichkeit und Frömmigkeit zusammen, wird das Sittliche als göttlicher Wille erfaßt [Dt. 10, 12; Mi. 6, 8]. Das Kind, welches das Gute darum thut, weil es weiß, daß es der Wille der Eltern ist, daß es dies thun soll, steht sittlich höher als das, welches es ohne Bewußtsein von seiner Pflicht thut; jenes, aber nicht dieses, vermag der Versuchung Widerstand zu leisten; denn alle Versuchung wird nur durch den Gedanken des höheren göttlichen Willens, durch den Gedanken des Sollens überwunden. Das sollen setzt nicht eine widerstrebende Neigung, sondern nur die Möglichkeit der Sünde voraus, also die Willensfreiheit. Will man aber für den noch unsündlichen Menschen das Bewußtsein des göttlichen Gesetzes ganz abweisen und ihn nur aus unmittelbarem Liebestriebe heraus handeln lassen, so widerspricht man damit nicht nur der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Schrift von einer Offenbarung des göttlichen Willens an den ersten Menschen, sondern macht auch den Sündenfall zu einer Unmöglichkeit.

§. 80.

b) Alles sittlich Gute ist Gottes Wille, also auch sittliches Gesetz; und als Gottes Wille hat dieses Gesetz ein unbedingtes Recht, tritt immer als unabweisliche Forderung auf, kann schlechterdings nicht als bloßer Rath erscheinen, dessen Nichtbefolgung dem Menschen ohne Sünde gestattet, und dessen freiwillige Befolgung ein von Gott nicht gefordertes Verdienst wäre. Das sittliche Ziel jedes Menschen ist sittliche Vollkommenheit, und alles, was dahin führt, ist für jeden Menschen schlechthin Pflicht, also Gottes Wille und Gesetz an ihn. Niemand kann mehr Gutes thun, als von ihm gefordert wird; denn der menschliche Wille kann nicht besser sein als der göttliche, und Gottes Gesetz nicht weniger gut als Gottes Wille. Was aber in der heiligen Schrift als wirklicher sittlicher Rath erscheint, ist nichts als ein bedingtes Gesetz, dessen Erfüllung nur unter bestimmten, nicht allgemein vorhandenen Verhältnissen des einzelnen zur Pflicht wird; wo es aber Pflicht wird, ist es schlechthin eine solche, ihre Nichterfüllung also eine Pflichtverletzung; und wo es nicht zur Pflicht wird, ist seine Erfüllung auch kein Verdienst.

Hier begegnen wir zum erstenmal einem Gegengesatze der sittlichen Anschauung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, und dieser ist ein durchgreifender; und von diesem Punkte an müssen wir, die wir grundsätzlich eine

*) Christl. Ethik 6 A. S. 80 ff.

christliche Sittenlehre, nicht aber eine Sittenlehre dieser oder jener Kirche darstellen wollen, diese Christlichkeit nicht mehr in dem über allen Sonderkirchen schwebenden gemeinsamen suchen, sondern müssen uns bei dem unvereinbaren Gegensatz notwendig für das eine oder das andere als das rein christliche entscheiden und können nicht beide Auffassungen als gleichberechtigt anerkennen. Obgleich hierbei fast immer nur von Rathschlägen an erlöste Christen die Rede ist, so müssen wir diese Frage doch schon jetzt beantworten, da ja der reine Mensch noch viel mehr in der Lage wäre, ein höheres als das geforderte Verdienst zu erringen.

Es scheint bei oberflächlicher Betrachtung, als ob durch die Lehre von den evangelischen Rathschlägen (*consilia*, im Unterschiede von den *praecepta*, vgl. S. 115. 119. 123. 135. 148.) die sittliche Anforderung über das allgemeingiltige Maß des Sittlichen gesteigert werde; in Wirklichkeit ist die Sache aber umgekehrt. Der Gedanke, daß einiges Gute nicht auch Pflicht sei, kann nur dadurch erreicht werden, daß die sittliche Forderung von der der möglichst hohen Vollkommenheit auf eine Minderforderung herabgesetzt wird; und ein überflüssiges Verdienst wird nur möglich, wo die Idee des Guten mehr enthält als die sittliche Forderung. Die evangelische Kirche hält aber den Gedanken fest, daß alles wirklich gute schlechtthin Pflicht sei, daß also der Mensch alles ihm erreichbare Gute auch zu thun verpflichtet sei, daß er die höchste mögliche Vollkommenheit auch unbedingt erstreben solle. Die evangelische Auffassung steht also in dem geltendmachen des Sittlichen höher als die gegnerische. Die evangelische Kirche verwirft den Gedanken von sittlichen Rathschlägen und Verdienstlichkeit ihrer Erfüllung, weil sie ihren Inhalt nicht als etwas schlechtthin gutes, als etwas an sich sittliches, sondern als etwas nur unter bestimmten, nicht allgemein vorhandenen Verhältnissen gutes, dann aber auch schlechtthin gebotenes, erblickt. Was in einem bestimmten Falle wirklich gut ist, das ist uns in diesem Falle auch schlechtthin Pflicht, nicht aber ein dem harmlosen Belieben anheimgegebener Rath ohne Verpflichtung. Der Ausspruch Christi (Luc. 17, 10): „wenn ihr alles gethan habt, was ihr zu thun schuldig seid, so sprecht: wir sind unnütze Knechte,“ welcher nicht das Verdienst der wahren Sittlichkeit zurückweist, sondern den sündhaften und nur durch die Gnade erlösten Menschen zur Demuth führen will, wird von der römischen Kirche für die Lehre von den evangelischen Rathschlägen angewandt, da der Mensch eben nicht ein bloß unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein solle, wie ja doch auch Christus nicht ein unnützer Knecht gewesen sei, und selbst einige evangelische Erklärer suchen dieser Schlußfolgerung nur dadurch auszuweichen, daß sie das hier als zu thun schuldige nicht auf die christliche Sittlichkeit, sondern nur auf das Mosaische Gesetz beziehen. Wir halten jene Folgerung, wie dieses ausweichen für unberechtigt. Allerdings soll der Mensch nicht bloß ein unnützer Knecht, sondern ein Kind Gottes sein; daraus folgt aber eben, daß das, was die sittliche Bedingung dieser Gotteskindschaft ist, auch wirkliche sittliche Forderung und Pflicht, nicht aber bloßer Rathschlag sei, den man unbeschadet des geforderten Gehorsams auch unerfüllt lassen könnte; der Mensch ist schuldig Gottes Kind zu werden. Wenn nun aber eine Beschränkung jener Worte Christi auf das Mosaische Gesetz durch den Zusammenhang nicht gerechtfertigt wird, während vorher (v. 5. 6) von der Macht des Glaubens die Rede ist, so scheint uns die richtige Auffassung die zu sein: auch der erlöste, aber doch nie sündenreine Mensch vermag sich durch seine pflicht-

schuldigen Werke kein Verdienst vor Gott in dem Sinne zu erwerben, daß er die Seligkeit der Kinder Gottes als einen schuldigen Lohn von Gott fordern könnte, den ihm Gott um seiner Gerechtigkeit willen geben müßte, sondern auch er kann diese Seligkeit nur als ein Gnadengeschenk betrachten, welches ihm kraft seines Glaubens an die erbarmende Liebe Gottes in Christo zu theil wird. Den schuldigen Werken werden nicht andere nichtschuldige, also überschüssige Werke entgegengesetzt, sondern der Glaube, der freilich auch eine sittliche Forderung ist, aber doch von den eigentlichen Werken wesentlich verschieden ist, (vgl. v. 19: „dein Glaube hat dir geholfen“). Christi Ausspruch drückt also den vollen und klaren Gegensatz gegen die Wertheiligkeit, wie sie in der römischen Kirche gilt, aus.

Die römische Lehre stützt sich für ihre überschüssigen guten Werke, die wesentlich in gesteigerter Enttägung, also in freiwilliger Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam gegen menschlich festgesetzte Ordensregeln, einsamen Leben zc. bestehen, außerdem auf jene Aussprüche, welche Ehelosigkeit und freiwillige Armut als eine höhere, nicht allen Christen zuzumuthende Sittlichkeit hinzustellen scheinen. Dem reichen Jüngling, der nach seiner Erklärung alle Gebote gehalten hat, sagt Christus [Mt. 19. 21]: „willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gibs den Armen. so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach.“ Nun fordere doch, sagt man, das sittliche Gesetz nicht von allen Menschen das aufgeben ihres Besitztums, und der Jüngling habe ja alle Gebote, die ihm Christus nennt, erfüllt; jenes aufgeben gehe also über diese Gebote hinaus. Das ist eine unglückliche Schlussfolgerung, denn eine Sittlichkeit, die nicht die Vollkommenheit des Menschen zum Zweck hat, ist doch sicherlich keine wahre und von Gott gewollte; für diesen Jüngling war aber die Hingabe des Reichthums die Bedingung der Vollkommenheit, also, so schließen wir, unbedingte Forderung, wenn er das höchste Gut erringen wollte. Der Jüngling, der Anforderung sich weigernd, nahm nach Christi Aussage nicht theil am Himmelreich, und alle seine vermeintliche Gesetzeserfüllung reichte dazu nicht aus. Das ist aber der reine Gegensatz gegen die römische Lehre, wonach die Gesetzeserfüllung auch ohne Befolgung der Rathschläge, allerdings zur Theilnahme am Himmelreich ausreicht, und durch die überschüssigen Werke nur eine schnellere Erringung oder ein höherer Grad von Seligkeit erlangt wird. Will man also nicht zugeben, daß einzelne bestimmte Handlungsweisen nur unter bestimmten, nicht allgemein geltenden Verhältnissen zur Pflicht werden, dann aber auch wirkliche Forderung sind, so würde nichts übrigbleiben, als die an den reichen Jüngling gestellte Forderung als eine allgemeine Pflicht für alle Christen hinzustellen. Wir können wol allgemeingiltige Gebote von bedingten unterscheiden, nicht aber sittliche Gebote von bloßen Rathschlägen. Auch die bedingten Gebote sollen in dem bestimmten Falle schlechthin erfüllt werden, und sie nicht erfüllen ist Ungehorsam gegen Gottes Gebot, während die Nichterfüllung der Rathschläge durchaus keinen sittlichen Tadel verdienen soll. — Wenn Paulus [1 Cor. 9. 12-18] von sich sagt, er habe sich manches versagt, woran er ein Recht gehabt, habe ohne Lohn gearbeitet zc., so soll das ein überschüssiges Werk sein, wozu er nicht verpflichtet gewesen. Aber der Apostel erklärt ausdrücklich, er habe so gehandelt, „auf daß ich nicht meiner Freiheit misbrauche am Evangelio.“ Wenn nun das geltendmachen seiner Befugnis unter diesen bestimmten Verhältnissen ein Mißbrauch seiner Freiheit gewesen wäre, so war die gewählte Hand-

lungsweise einfach seine Pflicht, und durchaus nicht ein überverdienstliches Werk. — Am meisten betont man die Aussagen Christi und Pauli über die Ehelosigkeit: „das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist“ [Mt. 19, 11]. Daß nun die, welche das Wort nicht fassen, gläubige Christen sein können, die das Himmelreich gewinnen, obgleich nicht die durch überverdienstliche Werke bedingte höhere Stufe, wie es die römische Kirche erklärt, ist nicht nur nicht gesagt, sondern im Gegentheil ist gesagt, daß die besprochene Selbstverschneidung geschehe „um des Himmelreichs willen“, also doch wol in dem Sinne, daß dieselbe eine Bedingung des Himmelreichs sei. Die opera supererogationis, deren eins man hier findet, sollen aber nicht die Bedingung der Theilnahme am Himmelreich sein. Wenn Paulus [1 Cor. 7] den Christen die Ehelosigkeit empfiehlt, so ist das allerdings nicht als allgemeingiltiges Gebot, sondern scheinbar als bloßer Rath hingestellt (vgl. v. 12), aber doch nicht in dem Sinne, daß der einzelne nach völlig freiem Belieben und unbeschadet seiner Sittlichkeit ihn auch abweisen könnte. Der Apostel gibt vielmehr den Grund seines Rathes ausdrücklich an: „so meine ich nun, solches sei gut (καλόν) um der gegenwärtigen Noth willen“; „es werden solche, (die da freien), leibliche Trübsal haben; ich verschone aber euer gerne.“ Daraus folgt, daß wo eine solche „gegenwärtige Noth“ nicht ist, oder wo die volle sittliche Kraft und Freudigkeit ist, die leibliche Trübsal zu ertragen, auch die Rathsamkeit der Ehelosigkeit nicht mehr vorhanden ist. An sich gilt der Satz: „so du freiest, sündigst du nicht“ (v. 28); aber in dem einzelnen bestimmten Falle wird die Pflicht auch eine bestimmte. Wo eine solche Noth ist, und höhere Aufgaben zu erfüllen sind, und nicht die hinreichende Kraft da ist, die leibliche Trübsal ohne Gefährdung des Glaubens zu ertragen, da ist nicht blos das Freien nicht ein bloßes nichtsündigen, und das ehelosbleiben ein guter Rath, sondern jenes eine Verjüngung und dieses eine Pflicht. Wenn aber jemand in diesen bestimmten Verhältnissen ehelos bleibt, so hat er damit nicht ein höheres, überschüssiges Verdienst errungen, sondern nur seine Pflicht erfüllt. Ein solches überschüssiges Verdienst wird auch dadurch gradezu ausgeschlossen, daß der Apostel durch die Ehelosigkeit die Christen in dieser Zeit der Noth vor „leiblicher Trübsal“ bewahren will; wer aber auf ein sonst ihm zustehendes Recht verzichtet, um vor leiblicher Trübsal verschont zu werden, kann doch unmöglich den Anspruch auf ein besonderes höheres Verdienst und auf eine besondere Belohnung desselben erheben. Ja es lassen sich im Gegentheil Fälle denken, wo grade in der Uebernahme dieser leiblichen Trübsale durch die Verhehlchung das höhere Verdienst besteht, und darum die Verhehlchung eine Pflicht wird.

Nach der römischen Lehre*) ist zwischen Gottes heiligem Willen und seinem sittlichen Gesetz ein Unterschied; jener hat nicht eine unbedingte Geltung, sondern ist in Beziehung auf den Menschen im Gebiete der höheren sittlichen Vollkommenheit nur ein Wunsch, dessen Erfüllung zwar Gott wolgefällig ist, bei dessen Nichterfüllung sich Gott aber auch zufriedengeben muß. Bellarmin sagt in Beziehung auf Mt. 22, 36 ff. (du sollst Gott lieben &c.): „wer Gott von ganzem Herzen liebt, ist doch nicht verbunden, alles zu thun, was Gott räth, sondern nur, was er gebietet,“ — eine Behauptung, die einem evange-

*) S. bes. Thom. Aqu., Summa. II. 1. qu. 108, 4; Bellarmini, de contr. fid. II. 2, de monachis, c. 7. sq. — Dagegen: Joh. Gerhard, loci th. loc. 17 (de evang). c. 15; M. Chemnitius, loci, de discr. praecept. et cons.

lichen Gewissen wie eine Umkehrung des sittlichen Bewusstseins erscheinen muß. Hirschler verteidigte früher die Lehre so: die Liebe sei das Gebot, welches allen ohne Ausnahme gegeben ist; dagegen ein bestimmter Grad der Liebe sei nicht Gebot, vielmehr werde die Liebe, ist sie nur einmal wahrhaft da, sofort ihrer eigenen Natur anvertraut; sie ringe vorwärts aus sich selbst, und es widerstrebe dem innersten Wesen derselben, daß ihr durch die rauhe Hand des Gebotes auferlegt werde, was sie ewig aus ihrem eigenen Schoße frei hervorbringen wird; die Liebe also überhaupt sei Pflicht schlechthin, nicht so ein bestimmter höherer Grad der Liebe; wenn der höhere Grad mangelt, so mangle doch nicht die Gerechtigkeit überhaupt, sondern nur eine gewisse höhere Schwunghaftigkeit des sittlichen Muthes; so bei dem reichen Jüngling im Evangelio. Das sind nun offenbare Trugschlüsse. Der Grad der Liebe läßt sich freilich nicht für jeden bestimmten Fall in eine bestimmte Gesetzesformel fassen, und dennoch ist auch dieser Grad schlechthin Pflicht; er hängt eben von der geistigen und sittlichen Bildung des einzelnen ab, ist aber in jedem Falle nicht dem Belieben desselben anheimgegeben. Wer Gott oder Christum, wer Vater oder Mutter oder Watten weniger liebt, als er es nach seiner sittlichen Bildung vermag, der sündigt eben, und wer mit aller seiner Seelenkraft liebt, der thut damit nichts überschüssiges, sondern einfach seine Schuldigkeit; und es wird sich wol jeder eher anklagen müssen, daß er zu wenig liebe, als daß sich irgend ein Menschenkind rühmen dürfte, Gott mehr zu lieben als „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte.“ (In der 5. Aufl. der Moral, II, S. 328 ff. schwächt Hirschler jene Lehre so ab, daß nur noch ein Schein derselben bleibt). Die römische Lehre, welche das vollkommensein nur durch die Vollbringung der Rathschläge bedingt sein läßt, behauptet damit, daß es Gottes in dem sittlichen Gesetz ausgesprochener Wille nicht sei, daß der Mensch vollkommen werde; es sei vielmehr ein über Gottes Willen hinausgehender Muth des Menschen, der ihn über das von Gott selbst ihm gesteckte sittliche Ziel hinausführt.

§. 81.

c) Während es einerseits keine Handlungsweise gibt, die in einem bestimmten Augenblicke für mich sittlich gleichgiltig wäre, d. h. die dem göttlichen Willen weder entsprechend noch widersprechend, weder gut noch böse wäre (§. 54), füllt andererseits das in irgend einer bestimmten Weise ausgesprochene Gesetz den Gehalt des sittlichen Lebensgebietes nicht aus; denn da jedes Gesetz einen allgemeinen Inhalt hat, während das sittliche Thun selbst immer etwas einzelnes und bestimmtes ist, also die unter dasselbe Gesetz fallenden sittlichen Handlungen verschiedener Menschen eine große Mannigfaltigkeit bieten, so verhält sich das sittliche Gesetz zu den ihm entsprechenden Handlungen nicht schlechthin wie ein Gedanke zu seiner unmittelbaren und einfachen Verwirklichung und Erscheinung; die bestimmte sittliche Handlung ist nicht der bloße, reine Ausdruck und Abdruck des sittlichen Gesetzes selbst, sondern es ist in ihr immer noch etwas enthalten, was nicht in dem Gesetz, sondern in der bestimmten Persönlichkeit seinen Grund hat. Das

von der Person angeeignete Gesetz vollbringt sich nur in einer auch die Eigentümlichkeit derselben mit ausdrückenden Weise. Jedes sittliche Thun enthält also zwei Elemente: ein allgemeines, ideelles, das sittliche Gesetz, und ein besonderes, mehr reales, das persönliche Element, welches als der Ausdruck des persönlich eigentümlichen Charakters auch volle Berechtigung hat. Gottes sittlicher Wille ist es nicht, daß die Menschen die bloßen unpersönlichen, schlechthin gleichen Ausdrucksformen des Gesetzes seien, sondern daß dieses als eingeworben mit der bestimmten Persönlichkeit zur Geltung komme. Dieses in allem wirklichen sittlichen Thun auftretende persönlich=besondere Element läßt sich nicht in eine allgemeine Gesetzesformel fassen, da es seinem Wesen nach eben nicht allgemein, sondern der reine Ausdruck der einzelnen Persönlichkeit ist. Jede wirkliche sittliche Thätigkeit ist also das Product einer zweifachen Freiheit: derjenigen, welche die Einzelpersönlichkeit unter das Gesetz stellt, und derjenigen, welche diese nicht aufgehen läßt in einen bloß allgemeinen Gedanken, sondern sie in ihrer rechtmäßigen Eigentümlichkeit festhält, und die bis zu einem gewissen Punkte ihr eigenes Gesetz ist.

In dieser Auffassung des Rechtes der Persönlichkeit unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von aller außerchristlichen, selbst von der die Freiheit der Person so hochstellenden griechischen, und dieser Gedanke ist von weitgreifender Bedeutung. Die entschiedene Zurückweisung der Annahme von sittlich=gleichgültigen Handlungen und Zuständen und die Betonung des Rechtes der persönlichen Eigentümlichkeit gehören zur wahren Erfassung des Sittlichen durchaus zusammen. Wenn jene einseitig für sich festgehalten wird, so wird dadurch die Eigentümlichkeit der sittlichen Persönlichkeit zurückgedrängt und die Forderung gestellt, daß für jede einzelne Handlung auch ein besonderes Gesetz vorliege; dies führt zu einem alle lebendige Eigentümlichkeit und das Wesen der persönlichen Freiheit aufhebenden Gesetzesjoch. Auf diesem Standpunkte steht die chinesische und die talmudische Sittenlehre; und die Casuistik der römischen Moralisten streift wenigstens oft nahe daran. Wird dagegen die Eigentümlichkeit der Person für sich festgehalten, so ist man in Gefahr, die unbedingte Geltung des Gesetzes in die zufällige Willkür des Subjectes aufzulösen, etwa in der Weise, wie in neuerer Zeit in der Periode der sogenannten „Genies“ und der ihnen folgenden genielosen „Freisinnigen“ alle Sittlichkeit in der ungebändigten Ausbildung der zufälligen Eigentümlichkeit des einzelnen gefunden wurde, die sich alles erlauben darf, sobald es nur „genial“ ist. Wir müssen, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen christlichen Bewußtsein, beides festhalten.

In jedem einzelnen Augenblicke ist das sittliche Thun und der sittliche Zustand entweder gut oder böse, entspricht entweder der sittlichen Idee, oder nicht. Obwol in derselben Handlung verschiedene Seiten sein können, die sittlich verschiedenen Charakter haben, Gutes und Böses neben einander darstellen können, so mischen sich diese entgegengesetzten Bestandtheile doch nie zu einem sittlichen grau, zu einem sittlich unbestimmten schweben zwischen gut und böse,

zu einem sittlich gleichgiltigen. Es kann jemand sittlich unentschieden sein, weder kalt noch warm, aber diese Unentschiedenheit ist nicht etwas sittlich gleichgiltiges, sondern ist selbst etwas böses. Es kann verschiedene Grade des Guten wie des Bösen geben, aber nicht ein Thun, welches weder gut, noch böse wäre. Der Gedanke wird von selbst einleuchtend, wenn man den Grundbegriff des Guten und Bösen ins Auge faßt, als das dem göttlichen Willen entsprechende oder nicht-entsprechende; zwischen diesem ist ein drittes schlechtthin undenkbar, so wenig wie es bei einer Rechnung ein Mittelthing zwischen richtigem und falschem Ergebnis gibt, oder bei einer klar gestellten richterlichen Entscheidungsfrage ein Mittelthing zwischen ja und nein. Die Braut, die auf die Frage nach ihrer Willigkeit zum Ehebunde nicht ja sagen kann, sagt damit eben nein; und wer in irgend einem Augenblicke zu Gottes nie rastendem Willen nicht ja sagt, verneint ihn. Die an sich widersprechende Annahme eines sittlich gleichgiltigen Mittelgebietes zwischen gut und böse ist auch widersittlich; und jeder Unsitthliche wird sofort alle seine Unsitthlichkeit, insofern er sie nicht für gut ausgeben kann, in dieses Gebiet des sittlich gleichgiltigen versetzen.

Und doch liegt der so weit verbreiteten Neigung, ein sittlich gleichgiltiges Gebiet anzunehmen, eine nur falsch angewandte Ahnung des richtigen Verhältnisses zu grunde. Auch in dem rechtmäßigen sittlichen Thun ist nicht alles durch das sittliche Gesetz unmittelbar bestimmt, sondern eine durchaus nicht abzuweisende Seite desselben geht nicht in das allgemeine Gesetz auf, und auch der wahrhaft sittliche Mensch ist nicht ein bloßer Ausdruck des sittlichen Gesetzes, sondern er soll, im Unterschiede von andern ebenso sittlichen Menschen, als Person seine besondere Eigentümlichkeit haben und behalten (S. 266). Sehr deutlich tritt diese Seite des sittlichen Lebens sofort bei der Grundlage aller sittlichen Gemeinschaft, bei der ehelichen Liebe hervor. Liebe, bestimmter die Gattenliebe, ist ein sittliches Gebot; aber daß diese Liebe grade auf diese bestimmte Person ausschließlich und bleibend sich richtet, das ist eine persönlich-besondere Gestaltung des sittlichen Gesetzes; kein Gesetz kann vorschreiben, welche bestimmte Person der Gegenstand meiner Gattenliebe sein soll; und das persönliche Element ist hierbei so augenscheinlich berechtigt, daß das beseitigen desselben, die Liebe nicht zu dieser bestimmten und persönlich erwählten Person, sondern zu dem andern Geschlecht überhaupt, die „freie“ Liebe, der volle Ausdruck der Unsitthlichkeit, der Gemeinheit ist. Wo in der sittlichen Auffassung das Recht der Persönlichkeit zurücktritt, da verirrt man sich allenfalls dazu, die Ehen nicht auf die persönliche Wahl, sondern, wie im alten Peru, auf die Wahl des Staates zu gründen. Was aber von der ehelichen Liebe gilt, das gilt, wenn auch nicht immer in so unmittelbarer Schärfe hervortretend, von allem sittlichen Thun. Wenn zwei gleich sittliche Personen daselbe thun, daselbe Gesetz erfüllen, ist es doch nicht daselbe, und soll es auch nicht sein; und was bei dem einen recht und gut ist, kann in dieser Eigentümlichkeit bei dem andern vielleicht unrecht sein, während doch das sittliche Gesetz für alle daselbe ist. Paulus führt seine sittliche Thätigkeit in anderer Weise durch als Petrus und Jakobus; und grade in der lebendigen Christengemeinde zeigt sich nicht bloß eine große Mannigfaltigkeit der „Geistesgaben,“ sondern auch der persönlich-sittlichen Gestaltungen (Maria und Martha); es sind auch auf dem rein sittlichen Gebiete mancherlei Gaben, aber es ist ein Herr. Der schon bei den Söhnen Adams sich zeigende rechtmäßige Unterschied der sittlichen Lebensgestaltung, der die Weise der Ausführung der sittlichen Gebote ebenso verschieden

bilben mußte, wie er es in der Weise der Gottesverehrung that, ist ein Vorbild aller sittlichen Unterschiede in der persönlichen Gestaltung des sittlichen Gesetzes.

Die Geltung des persönlichen Elementes ist nicht so zu verstehen, als ob dasselbe dem göttlichen Gesetz entgegengesetzt wäre; es ist vielmehr göttlicher Wille, daß die persönliche Eigentümlichkeit gewahrt werde. Wenn es beim ersten Anblick bedenklich erscheinen könnte, neben das allgemeingiltige Gesetz noch ein ganz unberechenbares Element zu setzen, so daß man fürchten müßte, die unbedingte Gültigkeit des Gesetzes dadurch zu beeinträchtigen und zu beseitigen, so ist vorläufig nur zu bemerken, daß die persönliche Eigentümlichkeit an dem sittlichen Gesetz ihre Schranke und ihr sittliches Maß hat, daß sie also nie in Gegensatz zu demselben treten darf, daß es aber innerhalb des persönlichen Geisteslebens ein Gebiet gibt, in welches hinein das immer allgemein gehaltene Gesetz nicht reicht. So lange das sittliche Bewußtsein noch nicht wahrhaft gereift ist, ist allerdings in dem persönlichen Elemente des Sittlichen eine Gefahr für das sittliche Leben, da das Gesetz nicht für jeden einzelnen Fall eine besondere Weisung geben kann. Daher ergänzte Gott im Alten Testamente seine frühere Gesetzgebung durch die besondere Verkündigung seines Willens mittelst der hohepriesterlichen und prophetischen Erläuterung; wo aber der Geist Gottes ausgegossen ist über die Menschen, da bedarf es dieser außerordentlichen Offenbarung des göttlichen Willens in dem einzelnen Falle nicht mehr, da ist des Menschen Persönlichkeit, eingetreten in die Wahrheit, auch wahrhaft freigeworden, da ist dieselbe so eingeworden mit dem göttlichen Gesetz, daß sie, aus ihrem durch Gott geheiligten Innern heraus liebend und handelnd, in der Vollbringung der Persönlichkeit zugleich auch das göttliche Gesetz erfüllt, und in der Vollbringung des Gesetzes zugleich auch die persönliche Eigentümlichkeit bewahrt, wie bei liebenden Gatten nicht mehr ein Gegensatz obwaltet zwischen der Erfüllung des Willens des andern und der Darstellung der eigenen persönlichen Eigentümlichkeit, sondern in jedem der beiden zugleich das andere gegeben ist. Die auch in einem wahrhaften Zustande der Menschheit immer noch vorhandene sittliche Unmündigkeit der einzelnen Personen aber wird zur vollen Sicherheit ergänzt durch den Geist der sittlichen Gesamtheit, wie dieser Gedanke ja auch in jeder wahren Christengemeinde lebt.

§. 82.

Das Gebiet des persönlich-besonderen Elementes ist das des Erlaubten. Erlaubt ist also dasjenige besondere Thun, welches durch ein sittliches Gesetz im allgemeinen weder gefordert, noch verboten ist; dadurch wird es aber keineswegs zu einem sittlich gleichgiltigen; vielmehr gehört das sittlich erlaubte an sich zu dem sittlich guten, insofern das geltendmachen der persönlichen Eigentümlichkeit an sich ein rechtmäßiges und gutes ist. Der Begriff des Erlaubten bezieht sich also weniger auf die sittliche Handlungsweise an sich und im allgemeinen, als vielmehr auf die besondere Weise, wie ein an sich guter, also dem sittlichen Gesetz entsprechender Zweck kraft der persönlichen Eigentümlichkeit des handelnden im einzelnen verwirklicht wird; und dasselbe

sittliche Gesetz kann auf mannigfache Weise vollführt werden, deren Güte aber in jedem bestimmten Falle durch jene Eigentümlichkeit mit bedingt wird. Es gibt nichts, was unter allen Umständen erlaubt wäre; alles Erlaubte aber und alle sogenannten Mittel dinge (Adiaphora) sind in jedem einzelnen Falle entweder gut oder böse, nie aber etwas sittlich gleichgültiges, obgleich jene Handlungsweise an sich, d. h. im allgemeinen betrachtet, sittlich unbestimmt, weder geboten, noch verboten sein kann. Das Sittliche liegt aber dann nicht sowol in dem Thun, als äußerliches betrachtet, sondern in der Gesinnung, aus welcher es hervorgeht und mit welcher es begleitet wird. — Das Gebiet des Erlaubten ist für jede sittliche Entwicklungsstufe und für jeden bestimmten Lebenskreis ein verschiedenes. Je höher die sittliche Entwicklung des Menschen schon gereift, je mehr also das sittliche Gesetz eingeworden ist mit seiner Persönlichkeit, um so höher wird auch das sittliche Recht der persönlichen Eigentümlichkeit sein, um so höher die sittlich-persönliche Freiheit, um so größer also auch das Gebiet des Erlaubten; dem Reinen ist alles rein. Die freie Bewegung in dem Gebiete des Erlaubten gehört also zu einem wahrhaft sittlichen Leben und bedingt dessen allseitige Entfaltung; sie ist an sich gut und ist selbst schon ein Gut, dessen Bedeutung und Umfang mit der sittlichen Entwicklung wächst. Hierin besteht der Gegensatz der christlich-evangelischen Freiheit zu dem Joche des Gesetzes.

Dies ist einer der wichtigsten und zugleich schwierigsten Punkte der Sittenlehre, beides aus demselben Grunde, weil es sich nämlich um die Geltung der persönlichen Freiheit handelt und um deren Einordnung in das unbedingt geltende sittliche Gesetz; und in dem Maße, als eine Sittenlehre die Idee der persönlichen Freiheit ergreift, wird sie auch den Gedanken des Erlaubten zu erfassen vermögen. Wie in dem ausdrücklichen Gesetz, dem Gebot und dem Verbot, sich Gott als der heilige bekundet, bekundet er sich in dem freilassen des Erlaubten als der liebende. Wird sich der Mensch in der Erfüllung des Gebotes und in der Beachtung des Verbotes seiner sittlichen Freiheit bewußt, so wird sie ihm im Gebiete des Erlaubten zum Genuß. Ist die Willensfreiheit nicht bloß die Voraussetzung aller Sittlichkeit, sondern auch selbst ein sittliches Gut, und ist jedes Gut an sich ein Genuß, so hat auch das freigeschaffene Wesen einen sittlichen Anspruch auf rechtmäßigen Genuß der Freiheit, nicht bloß der unter das bestimmte Gebot gebundenen Freiheit, sondern auch der nach mehreren Seiten hin zur ungebundenen Wahl berechtigten, wo also der Mensch die Befugnis freier Bewegung hat; und das eben ist das durch den göttlichen Willen selbst gesetzte Gebiet des Erlaubten, in welchem sich das persönlich-besondere Element des Sittlichen vorzugsweise zur Geltung bringt.

Eogleich die erste unter der Form des Segens sich kundgebende sittliche Weisung an den Menschen enthält, obgleich nicht ausdrücklich, den Gedanken des Erlaubten; „füllet die Erde und machet sie euch unterthan und herrschet

über die Fische im Meere etc.“ Das ist zunächst kein Gebot, sondern ein Segen, stellt ein sittliches Ziel, ein Gut hin. Aber in diesem zu erreichenden Gut, der Herrschaft über die Natur, ist zugleich das Gebot enthalten, diese Herrschaft des vernünftigen Geistes durch sittliches Thun zu erringen. In diesem Gebot liegt aber auch ein Erlaubtes. Die Art und Weise, wie der Mensch diese Herrschaft verwirkliche, ist nicht in dem Gebot ausgedrückt, sondern ist seiner freien, persönlichen Selbstentscheidung überlassen, insofern er nicht dadurch in Widerspruch tritt mit sonstigen sittlichen Geboten. Der Mensch darf also die Thiere zu seinen Zwecken gebrauchen, darf sie zähmen, zu Hausthieren machen, zu seiner Hilfe zwingen, zu seiner Nahrung gebrauchen; welche Wahl er da treffe, welcherlei Dienst er von ihnen fordere, das ist ihm überlassen, da kann er sich frei bewegen und den Genuß seiner Freiheit haben. Für den noch unverdorbenen Menschen bedurfte es keiner engeren Schranke; aber mit der fortschreitenden Verderbnis wurde diese auch enger gezogen, und das Mosaische Gesetz gibt sehr bestimmte und engere Grenzen an, innerhalb welcher der sittlich nun nicht mehr sichere Mensch seine Freiheit in Beziehung auf die Natur gebrauchen durfte. — Das erste bestimmte Gebot Gottes stellt sofort neben das ausdrückliche Gesetz auch das Erlaubte. „Von allerlei Bäumen des Gartens darfst du essen; aber von dem Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollst du nicht essen;“ was er auch wäle von jenen, es ist an sich gut; vorgeschrieben ist ihm nicht die Wahl; nur eine Grenze ist ihm gesetzt, über welche hinaus das Böse beginnt. Man kann nun nicht sagen, daß jene Wahl etwas sittlich gleichgiltiges wäre; sie ist vielmehr als die Verwirklichung eines Gutes etwas sittlich gutes; und das Gutsein besteht grade darin, daß die Wahl des einen nicht besser und nicht schlechter ist als die Wahl des andern. Wollte man daraus folgern, daß also die einzelnen Gegenstände der Wahl sittlich gleichgiltig wären, so würde man übersehen, daß das Sittliche ja nicht in dem Gegenstande, sondern in dem wälen den Menschen liegt, und daß dieser grade darin seine Sittlichkeit bethätigt, daß er frei nach der Eigentümlichkeit seiner Persönlichkeit wält; gar nicht wälen wäre ein verachten der göttlichen Gabe und darum unsittlich gewesen.

In dem Zustande der Unschuld war das Gebiet des Erlaubten trotz der nöthigen erziehenden Beschränkung ein weiteres als später im Zustande der Sünde, nicht weil die Menschen damals sittlich beschränkter, sondern weil sie sittlich reiner waren. Mit der Erlösung von der Macht der Sünde wird auch die nun geheiligte Persönlichkeit freier, und das Gebiet des Erlaubten erweitert; und hierin liegt einer der wesentlichsten Unterschiede der alt- und neutestamentlichen Sittenlehre. Das sittliche Gesetz selbst erhält, im Gegensatz zu dem ganz ins besondere hinein anordnenden alten Gesetz eine allgemeinere Fassung, und das ganze Gesetz und die Propheten werden in das eine kurze Gebot gefaßt: „du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst.“ Die geheiligte Persönlichkeit bewegt sich innerhalb des Gesetzes freier, die für den Zustand der Sünde aufgerichteten Schranken des Erlaubten werden weitergerückt, die Sabbats- und Speisegesetze und ähnliche werden in die freiere Gestaltung durch die in Christo freigewordene Persönlichkeit gegeben. Gegenüber den auf die Unreinheit des Menschen sich beziehenden beschränkenden Gesetzen über den Genuß der Speisen und der Naturdinge überhaupt stellt Christus den Grundsatz auf: „nicht, was zum Munde einget, verunreinigt den Menschen, sondern was zum Munde ausgehet, das verun-

reinißt ihn“ [Mt. 15, 11]; und Paulus spricht dies in noch allgemeinerer Fassung aus: „jegliche Creatur Gottes ist gut, und nichts verwerflich, was mit Dankagung empfangen wird“ [1 Tim. 4, 4], und in höchster Steigerung dieses Gedankens sagt er: „den Reinen ist alles rein“ [Tit. 1, 15], d. h. je höher die Sittlichkeit steigt, um so weiter wird auch das Gebiet des Erlaubten und darum der Freiheit, und dem sittlich vollkommenen, mit dem göttlichen Willen innerlich völlig gereinigten, ist keinerlei äußerlich-gesetzliche Schranke für die Bethätigung seiner Freiheit mehr gesetzt; denn was er lieben kann, das liebt auch Gott, und seine geheiligte Persönlichkeit kann nichts wälen, was Gott zuwider wäre, und solcher Mensch ist in das ursprüngliche volle Recht der Herrschaft über die Natur, in das volle Recht seiner freien Wahl wieder eingesetzt; und alles, was er frei wälen thut, das geschieht zur Ehre Gottes [1 Cor. 10, 31].

Zur Erläuterung des Begriffs des Erlaubten diene noch das Wort Pauli [1 Cor. 7, 28]: „so du aber freiest, sündigest du nicht,“ während Paulus grade bei dieser Gelegenheit die Verhehlischung abräth. Der Christ hat das Recht der Ehe; ob er aber von diesem Rechte unter sonst es sittlich zulassenden Umständen gebrauch macht oder nicht, das hängt nicht ab von einer bestimmten Gesetzesvorschrift, sondern von seiner unbehinderten persönlichen Wahl. Paulus hatte die „Macht (Besugniss), eine Schwester zum Weibe mit umherzuführen, wie die andern Apostel“ [1 Cor. 9, 5]; aber er that es nicht; wir haben „Macht, zu essen und zu trinken“ (v. 4); aber die Wahl ist innerhalb bestimmter Schranken uns frei überlassen. Ananias durfte seinen Ader behalten oder nicht (Act. 5, 4); was er auch that, es stand ihm frei; nicht ein sittliches Gesetz, sondern allein seine persönliche Wahl entschied darüber; [vgl. 1 Cor. 6, 12; 10, 23; Röm. 14, 1 ff.; 15, 1 ff.; Mt. 12, 3. 4].

Das Gebiet des Erlaubten ist das eigenste der persönlichen Freiheit, noch verschieden von der bloßen sittlichen Freiheit. Im Gehorsam gegen das gebietende Gesetz bin ich auch frei, aber diese Freiheit ist dennoch eine gebundene; ich kann zwar anders wollen und handeln, als das Gesetz will, aber ich darf es nicht, und wenn ich es also thue, bin ich dem Gesetze verfallen, bin ich ein Gottesfeind; ich habe die Freiheit, aber nicht das Recht, so zu handeln. Das sollen also hat trotz der Freiheit, auf der es ruht, immer auch einen gewissen Zwang in sich, und bei der bloßen strengen Gesetzeserfüllung wird sich der Mensch seiner Freiheit zwar bewußt, aber zu einem rechten, vollen Genuße derselben kommt er nicht. Wenn Gottes Gesetz in alles besondere und einzelne Thun streng gebietend oder verbiethend eingriffe, ohne durch ein dürfen der freien Bewegung Raum zu geben, so würde sich der Mensch zwar in jedem Augenblicke frei zu entscheiden haben, aber er würde das Gesetz als eine Last empfinden; und Paulus hatte wol Zug und Recht, von dem erziehenden Gesetze des alten Bundes als von einem Zuchtmeister zu reden. Eben weil des Menschen Wesen die Freiheit, die Selbstbestimmung ist, will er auch dieser Freiheit in vollem Maße sich bewußt werden, will er sie auch, unbeschadet seines sittlichen Gehorsams, bethätigen und bedarf also eines Gebietes, in welchem er sich wirklich frei bewegen kann, ohne daß ihm diese Bewegung in jeder Beziehung vorgeschrieben wäre, ohne das strenge gebundensein durch das Gesetz, wo er sich also sagen kann: ich darf dies wälen, aber ich brauche es nicht zu wälen; und ob ich dieses oder jenes wäle, das hängt ganz von meiner persönlichen Selbstentscheidung ab, und ohne Gefährdung meiner sittlichen Pflicht.

Das Gebiet des Erlaubten verhält sich zu dem des ausdrücklichen Gesetzes wie das Spiel zur ernstlichen Thätigkeit. Auch jenes gehört wesentlich mit zu der vollen Entwicklung des jugendlichen sittlichen Lebens. Bei dem Kinde ist das Spiel von hoher sittlicher Bedeutung, weil es hier seine ganze persönliche Freiheit erfassen und üben lernt und sie genießt. Beim lernen und arbeiten ist das Kind auch frei; aber auch das gute und arbeitseifrige Kind ist sich da des gebundenseins unter ein gegenständliches Gesetz bewußt, unter welches es sich beugen muß; die andere ebenso berechnete Seite, die der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung, wird ihm erst im Spiele rein gegeben; und das Kind, auch das sittlich gute, hat darum eine so hohe Freude an dem Spiele, weil es dabei zum Genuße seiner persönlichen Freiheit kommt; und grade darin fühlt es sich wohl, daß es bei seinem spielenden Thun und Treiben freier Herr über seine Wahl und seine Bewegung ist; die Kinder verkümmern geistig, deren Spiele auch schlechtthin unter dem alles bevormundenden Befehle stehen. Das Spiel ist die Freiheit nur der Form nach, ohne einen bestimmten Inhalt, daher auch im wesentlichen nur ein dem Kindesalter eignender Durchgang der Entwicklung. Das Gebiet des Erlaubten überhaupt ist die weitere, inhaltsvolle Ausdehnung desselben. Dahin gehört die Erholung nach der Arbeit im Gegensatz zu der wirklichen Gesetzeserfüllung; sie ist an sich etwas sittlich-gutes, und ihr Wesen liegt in der Freiheit; daß ich grade diesen Weg zum spazieren wäle, diese Beschäftigung vornehme, das ist mir durch kein Gesetz vorgeschrieben, und das nicht gewälte nicht verboten. Es ist ganz irrig, zu behaupten, daß der Mensch ganz und gar in seinen Beruf aufgehen müsse, in jedem Augenblick eine bestimmte Berufspflicht zu erfüllen habe; das wäre eine sittliche Sklaverei. Das Gebiet der persönlichen Freiheit hat auch sein gutes Recht, weil der Mensch nicht bloß ein gebundenes Glied in dem Ganzen, sondern auch ein freies Einzelwesen ist. Die Erholung an sich ist also durchaus nicht etwas sittlich gleichgültiges, aber die besondere Weise ihrer Ausführung ist frei, und das sittliche Gesetz ist dabei nicht ein ins einzelne hinein bestimmendes, sondern ist nur schützend darüber schwebend und Ausschreitungen abwehrend, wie ein rechter Erzieher des Kindes Spiel nur schützend überwacht, nicht alles einzelne anordnet. Der Mensch ist zwar in jedem Augenblicke seines Daseins sittlich, und soll in jedem sittlich-gut sein und handeln, aber nicht alles, was er thut, ist ein unmittelbarer Ausdruck einer sittlichen Gesetzesformel, sondern es ist dabei und von rechts wegen die persönliche, freie Wahl mit betheiligt, wie ein verständiger Mensch in seiner Kleidertracht zwar im allgemeinen der herrschenden Sitte folgt, aber sich doch die Wahl des einzelnen dabei nach seiner persönlichen Eigentümlichkeit vorbehält. Wie der Fisch im Wasser zwar nach den Naturgesetzen der Schwere und der Bewegung schwimmt, aber innerhalb derselben sich frei nach belieben bewegt, und grade in dieser freien Bewegung das Kennzeichen des freieren Thieres im Unterschiede von der unfreien Pflanze aufweist: so bewegt sich der Mensch innerhalb der Schranken und Bedingungen des sittlichen Gesetzes frei in dem Gebiete des Erlaubten, und zeigt darin das Charakterzeichen des freien Kindes Gottes im Gegensatz zu der Knechtschaft unter ein Zuchtgesetz.

Schleiermacher *) leugnet die Zulässigkeit des Begriffs eines bloß erlaubten; wir sollen zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtmäßig, sondern nur erlaubt, was nicht sittlich notwendig, sondern nur sittlich möglich sein will;

*) Werke III, 2, 418 ff.

jedes realisiren einer solchen Handlung setze den bestimmten Willen voraus, anders als aus sittlichen Motiven zu handeln, und dies sei unsittlich; der Begriff des Erlaubten gehöre nicht dem Sittlichen, sondern dem bürgerlichen Rechte an. Wir geben dies zu, insofern Schl. von solchen Handlungen spricht, die weder pflichtmäßig, noch pflichtwidrig, also sittlich gleichgiltig seien, aber dies ist gar nicht der wahre Begriff des Erlaubten. Wir erkennen solche Handlungen auch schlechterdings nicht an; aber an sittlich guten Handlungen gibt es eine Seite, die durch das Gesetz selbst nicht mit bestimmt ist und das Erlaubte ausmacht. — Rothe *) findet den Begriff des Erlaubten darin, daß sich eine bestimmte Handlungsweise nicht mit Evidenz auf eine Gesetzesformel zurückführen lasse, und der sittliche Werth derselben also auch nach dieser nicht mit Sicherheit bestimmt werden könne. Der Grund davon könne in der Unvollkommenheit des Gesetzes liegen; daher gelte das Erlaubte besonders in der unmündigen Zeit, bei Kindern; je bestimmter und vollkommener aber das Gesetz werde, um so enger werde auch das Gebiet des Erlaubten; je mehr der Mensch noch ohne wirkliches Gesetz sei, um so mehr Erlaubtes habe er; es trete aber in der Entwicklung ein Wendepunkt ein, wo sich das Verhältnis wieder umkehre, weil dann das Gesetz wieder immer mehr verschwinde und immer einfacher werde, des Erlaubten also wieder mehr werde. Wir können dieser Auffassung nicht beistimmen. Das Gebiet des Erlaubten würde da nur auf einem Mangel des Gesetzes ruhen, wäre eigentlich das Gebiet des sittlich zweifelhaften. Aber Adam, bei welchem sofort das Erlaubte neben das Gebotene und Verbotene tritt, konnte schlechterdings nicht darüber in Zweifel sein, was für ihn sittlich sei, und das göttliche Wort stellte ihm ganz bestimmt das Gebiet hin, innerhalb dessen er sich gesetzlich frei bewegen dürfte. Daß das Gebiet des Erlaubten bei dem Kinde weiter sei als bei dem gereiften Menschen, ist ganz unrichtig. Wenn dem Kinde manches erlaubt ist, was dem späteren Alter nicht mehr gestattet ist, so ist dies noch kein mehr, sondern das Erlaubte liegt da nur in einem andern, dem kindlichen Weite entsprechenden Kreise; dagegen sind unzweifelhaft dem Kinde bei weitem mehr Dinge nicht erlaubt, die dem Manne gestattet sind; und jede weitere Stufe der Ausbildung bringt auch dem Knaben das Bewußtsein einer größeren Freiheit der Selbstentscheidung, obgleich von anderen Seiten ernstere Forderungen des bestimmter werdenden Berufes manches frühere kindliche Gebiet ausscheiden. Daß aber später wieder ein Wendepunkt eintreten solle, wo die Bewegung wieder eine umgekehrte würde, ist gar nicht zu begründen und widerspricht an sich schon dem Gedanken einer stetig fortschreitenden Entwicklung zur sittlichen Reife. Aehnlich setzt Stahl **) das Erlaubte außerhalb des Gebietes des eigentlich ethischen, als ein für die sittliche Erfüllung gleichgiltiges, und in das Gebiet der Befriedigung, nämlich in irdischen Genüssen; daher schließt er auch folgerichtig: das Gebiet des bloß erlaubten müsse mit dem sittlichen fortschreiten auch immer mehr abnehmen, und die Befriedigung nur in dem gesucht werden, was zugleich sittliche Erfüllung sei, wie Bethätigung der Liebe zc.; zu demselben Ergebnis kommt Chr. Fr. Schmid. ***) Hiernach wäre das Gebiet des Erlaubten eigentlich das Gebiet des Unerlaubten, und nur ein vorübergehendes Zugeständnis an die sittliche Unreife und Schwäche. Dies scheint uns nicht richtig. Für den vernünftigen Menschen gibt es gar keine

*) 1. A. §. 819; 2. A. §. 811 ff. — **) Rechtsphilos. II, 1, 112 — ***) Sittentl. S. 450 ff.

andere Befriedigung als eine sittliche; alles, was er thut und empfängt, das thut und empfängt er im Glauben, in der Liebe und mit Danksagung, und in dieser Danksagung wird jeder an sich erlaubte Genuß zu einem sittlich guten. Stahl behauptet, daß bei der fortschreitenden sittlichen Entwicklung auf vieles sonst erlaubte verzichtet geleistet werden müsse; das ist nur scheinbar eine größere Beschränkung; wenn der Mann viele Genüsse der unreiferen Jugend sich nicht mehr erlaubt, so hat er dafür wieder andere und weitere Gebiete des Erlaubten, die jener versagt sind. Die größere Freiheit eines Christen gegenüber dem alttestamentlichen Gesetzesmenschen springt in die Augen. Zwar war dem Juden manches noch erlaubt, was dem Christen kraft seiner höheren Sittlichkeit nicht mehr erlaubt ist, wie die Ehescheidung und die Rache (Mt. 5, 31 ff. 19, 8), so daß es scheinen könnte, als ob im Christentum das Gebiet des Erlaubten, also der persönlichen Freiheit wirklich enger begrenzt wäre als im Judentum. Denken wir aber an jene Erklärungen Pauli über den Gegensatz christlicher Freiheit zum Gesetzesjoch, so stellt sich die Sache wol in Wirklichkeit etwas anders. Nicht sittlich erlaubt, sondern nachgesehen war den Juden manches um ihrer Herzen Härteigkeit willen; es war noch nicht die ganze Bedeutung des sittlichen Gesetzes ihnen zugemuthet, wie man wol den Kindern wegen ihrer geringeren sittlichen Erkenntnis manches nachsieht und zugutehält, was man bei gereiften unstatthaft und tadelnswerth findet, ohne daß man damit jenes nachgesehene für eigentlich erlaubt erklärt. Mit dem fortschreiten des sittlichen Bewußtseins steigt nämlich auch der Umfang der Pflichten, also daß manches, was vorher noch nicht wirkliche sittliche Forderung war, nun zu einer solchen wird. Dadurch wird aber das Gebiet des Erlaubten nicht enger, sondern vielmehr weiter, da an jede Pflicht sich auch sofort eine Mannigfaltigkeit von Weisen, sie zu erfüllen, anschließt, also eine mannigfachere Weise, wie sich die persönliche Eigenthümlichkeit geltendmachen kann. Dürfen also Ehegatten sich nicht mehr von einander scheiden, so wird dadurch, was zunächst als Beschränkung des Erlaubten erscheint, die sittliche Persönlichkeit beider Gatten bei weitem erhöht; sie haben ein bei weitem höheres Recht an einander, dürfen von einander mehr fordern, dürfen das Recht ihrer sittlichen Eigenthümlichkeit stärker hervorheben, dürfen dem andern, und sich gegen den andern mehr erlauben, als wenn die Ehe nur ein leicht zu lösendes Vertragsverhältnis ist, grade wie der Sohn des Hauses freier dasteht, sich mehr erlauben darf als der Knecht, darum weil jener unauflöslich mit der Familie verbunden ist als dieser; je enger und fester das Band, um so größer das gegenseitige Vertrauen und die Vertraulichkeit, um so weiter auch das Gebiet des Erlaubten. (109)

Man nimmt oft zwei verschiedene Arten des Erlaubten an; das eine sei erlaubt wegen der Beschränktheit der sittlichen Erkenntnis, wie bei dem Kinde, das andere umgekehrt wegen der gesteigerten Höhe der sittlichen Reife. Dieser Unterschied ist aber durchaus nicht wesentlich, und in dieser Form ausgedrückt würde der Begriff des Erlaubten keine Einheit, sondern einen reinen Gegensatz enthalten. Beide Weisen des Erlaubten fallen vielmehr unter den Begriff des Rechtes der persönlichen Eigenthümlichkeit. Für die Eigenthümlichkeit des Kindes ist manches sittlich gut, was es für den gereiften nicht ist, schon darum, weil das harmlose Kind bei dem für die gereiften unpassenden nichts arges denkt, und für die bewußtlose Unschuld auch der Satz gilt: dem Kleinen ist alles rein. Aber die Sache ist dem Wesen nach ganz dieselbe bei dem sittlich gereiften, und nur die Erscheinung ist eine andere. Kommt der Mensch durch sittliches

Wachstum in den Zustand bewußter Unschuld, so ist auch ihm, als dem Reinen, vieles rein, was dem Schuttbollen unrein ist.

§. 83.

Insofern das sittliche Gesetz zum sittlichen Eigentum des Menschen, also zu einem Bestandtheil seines persönlich-sittlichen Wesens gemacht wird, wird es sittlicher Grundsatz, Lebensregel (*Maxime*) des Menschen; ohne sittliche Grundsätze keine wirkliche Sittlichkeit. Da in dieser Einigung mit der persönlichen Eigentümlichkeit das sittliche Gesetz selbst in diese Eigentümlichkeit eintritt, so ist es zwar immer und für alle Menschen dasselbe, aber die sittlichen Lebensregeln auf grund dieses Gesetzes müssen bei verschiedenen Menschen und Völkern und unter verschiedenen Lebensverhältnissen auch beziehungsweise verschieden sein. Das richtige gestalten des sittlichen Gesetzes zu den der Eigentümlichkeit der Person und der Verhältnisse entsprechenden Lebensregeln macht das Wesen der sittlichen Lebensweisheit aus. — Die Nichtbeachtung des Rechtes der persönlichen Eigentümlichkeit in dem sittlichen Leben und das ausschließliche geltendmachen der allgemeinen, bestimmt ausgedrückten Gesetze als unmittelbarer Lebensregeln gibt die Knechtschaft unter das Gesetzesjoch (*Rigorismus*), welche keine wahrhaft persönliche Sittlichkeit zu schaffen vermag und nur für den Zustand der Sündhaftigkeit als eine Erziehungsweise eine vorübergehende Berechtigung hat.

Das Gesetz ist nicht durch den Menschen, sondern allein durch Gott; die Lebensregel macht sich jeder Mensch selbst, aber nicht unabhängig vom Gesetz, sondern auf grund desselben, es durch seine sittliche Persönlichkeit eigentümlich gestaltend. Die „*Maxime*“ ist das menschengewordene, das subjectiv gewordene Gesetz; da hat sich der Mensch das Gesetz zu seinem persönlichen Eigentum angeeignet, in sein Fleisch und Blut übergehen lassen. Meine Lebensregel gilt also, auch insofern sie vollkommen wahr ist, in dieser bestimmten Eigentümlichkeit nur für mich und kann rechtmäßiger weise in verschiedenen Lebensstufen und Lebensverhältnissen eine sehr verschiedene sein. Die Mannigfaltigkeit der Lebensregeln gehört zur Schönheit des sittlichen Lebens des Ganzen; die an sich einige sittliche Idee gestaltet sich in ihnen zu farbenvoller Besonderheit, wie sich das an sich farblose Licht in den Blumen zu bunten Farben bildet. Es ist allerdings zuzugeben, daß in dem geltendmachen der Willensfreiheit immer auch die Möglichkeit der unsittlichen Selbstentscheidung liegt, daß die Sünde kraft ihrer inneren Lügenhaftigkeit ihr Wesen fast immer unter der Hülle von angeblich berechtigten Lebensregeln zu verbergen sucht und gerade dadurch zur verführenden Macht wird, und daß die freie Selbstgestaltung der sittlichen Lebensregeln nur auf dem Boden des reinen oder geheiligten Menschen ohne Gefahr möglich ist, daß also die harte Zucht des bevormundenden Gesetzes für die göttliche Erziehung der Menschheit vor der Erlösung vollkommen in der Ordnung war; aber soll es zu wahrer, also freier Sittlichkeit kommen, so muß auch das Gesetz selbst ein innerliches, frei angeeignetes werden, muß in die Persönlichkeit als deren wesentliches Eigentum aufgenommen werden, nicht als ein fremdes,

sondern als ein in ihr Wesen übergegangenes; dieses aber ist ein persönlich-eigentümliches. So wie die natürlichen Nahrungsmittel nicht in ihrer natürlichen Unmittelbarkeit ernähren, sondern nur, insofern sie in den leiblichen Organismus und dessen Eigentümlichkeit wirklich aufgenommen, ihm angeeignet sind, so ist es auch mit dem sittlichen Gesetz. Aus der Möglichkeit der Gefahr, die unbedingte Geltung des göttlichen Gesetzes in Eigenwillkür aufzulösen, folgt nicht die Abweisung der persönlich-eigentümlichen Gestaltung des Gesetzes, sondern nur die Forderung, daß die Sittlichkeit nicht bloß auf unbewußten oder dämmerigen Gefühlen oder Trieben ruhe, sondern auf wirklichem klarem Bewußtsein von Gottes Willen und dem eignen sittlichen Wesen. Das sichgehenlassen, sich-hingeben an den unmittelbaren natürlichen Trieb, das waltenslassen der ohne Erkenntnis des göttlichen Willens schon vorhandenen geistigen oder sinnlichen Neigungen ist an sich, selbst wo noch keine Sünde eine Macht ist, vom Uebel, ist etwas unsittliches. Die sittliche Lebensweisheit ist nicht eine im leichten Spiel gewonnene Errungenschaft, und die knechtische Unterordnung unter ein alles bevormundendes hartes Gesetz ist leichter als die freie sittliche Ausübung der sittlichen Lebensregel auf grund des allgemeineren sittlichen Gesetzes. Je weniger gereift die sittliche Persönlichkeit ist, um so überwältigender muß der gegenständliche Charakter des Gesetzes auftreten, um so strenger die Zucht des Gesetzes sein (Gal. 3, 24); je reifer das sittliche Wesen der Person wird, um so freier und selbständiger darf und soll der Mensch das Gesetz zur Lebensregel gestalten.

Es macht Verwirrung, wenn man sittliches Gesetz und persönliche Lebensregel mit einander verwechselt; es kann dies nur entweder zur Gesetzesknechtschaft oder zur sittlichen Schläffheit führen. In der heiligen Schrift sind nicht bloß sittliche Gesetze, sondern auch Lebensregeln für bestimmte, nicht allgemeine Lebensverhältnisse enthalten, und die Auffassung derselben als allgemeiner sittlicher Gebote oder Rathschläge hat die christliche Sittenlehre bisweilen beirrt. Wenn der Apostel (1 Cor. 7) die Ehelosigkeit empfiehlt „wegen der bevorstehenden Noth“, so ist das eine Lebensregel für bestimmte ausdrücklich angegebene Verhältnisse (vgl. S. 318), und es wird, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, in Beziehung auf die Unverehelichten gesagt: „ein Gebot vom Herrn habe ich nicht“ (v. 25). Damit meint Paulus nicht, daß er ohne Rücksicht auf ein göttliches Gesetz selbständig ein neues Gebot aufstelle, sondern nur, daß diese bestimmte Lebensregel nicht ein göttliches Gesetz selbst sei, vielmehr nur eine auf dem göttlichen Gesetze ruhende Lebensregel für bestimmte Verhältnisse. Das zu grunde liegende sittliche Gesetz ist aber nicht das: „du sollst nicht freien“, sondern: „sorge, was dem Herrn angehöret, und nicht, was der Welt angehört“ (v. 32. 34). Das Mönchtum machte die persönliche Lebensregel zum gegenständlichen Gesetz oder Rath. Die Weisungen Christi an die zur Vorbereitung der Wirkksamkeit Jesu ausgesandten Jünger (Mt. 10, 9 ff.): „ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euren Gürteln haben u.“ ist nicht an den sittlichen Menschen überhaupt, sondern an die Jünger für diese bestimmte Sendung als sittliche Regel ausgesprochen. Das Bettelmönchtum machte daraus wieder ein gegenständliches Gesetz. Wenn Christus an den reichen Jüngling die Forderung stellt, alles zu verkaufen und an die Armen zu geben, so erhellt die persönliche Bestimmtheit dieser speciellen Lebensregel schon daraus, daß weder Christus noch die Apostel sonst irgendwie ein hingeben des Besitzes fordern, so stark sie auch die Pflicht der Wohlthätigkeit hervorheben (Act. 5, 4; 1 Tim. 6, 17 ff.; 2 Cor.

8, 1 ff.). Das Mönchsgelübde der Armut ist die missverständliche Anwendung dieser Regel. Dahin gehören auch die in 1 Cor. 11, 5. 10 ff. gegebenen Anstandsregeln für die Frauen, und zum Theil wol auch der Beschluß der Apostelversammlung (Act. 15, 20. 29). Die bei solchen Regeln angegebenen oder von selbst sich verstehenden Beziehungen auf bestimmte, nicht allgemeine und bleibende Verhältnisse und Zustände unterscheiden dieselben ohne Schwierigkeit von den sittlichen Gesetzen, deren Wesen es ist, schlechthin und immer zu gelten.

§. 84.

Das sittliche Gesetz, wie es kraft der besonderen Gestaltung durch die Eigentümlichkeit der sittlichen Person in einem bestimmten Falle seine Verwirklichung fordert, ist die sittliche Pflicht, also das durch die sittliche Lebensregel zu wirklicher Anwendung kommende Gesetz, wie dieses aus der Erinnerung der sittlichen Person wieder zur sittlichen Handlung heraustritt, das als Lebensregeln sich verwirklichende Gesetz, also das Gesetz, wie es in der bestimmten Person und für dieselbe unter bestimmten Verhältnissen sich gestaltet und eine bestimmende, eine Thätigkeit schaffende Macht ist. Ich erfülle das Gesetz, indem ich meine Pflicht thue. Die auf demselben Gesetze ruhenden Pflichten sind für verschiedene Menschen und für verschiedene Verhältnisse verschieden. — Da die Pflicht also ein Ergebnis zweier Elemente, des sittlichen Gesetzes und der Besonderung der persönlichen Eigentümlichkeit, und da die sittlichen Gesetze auch als Vielheit doch notwendig ein übereinstimmendes Ganze bilden: so ist, wenn wir von der Wirklichkeit der Sünde absehen, ein Widerspruch verschiedener Pflichten mit einander („Collision“ der Pflichten) nicht möglich. Die Unterscheidung bedingter und unbedingter Pflichten ist ungenau und beruht auf der Verwechselung der Begriffe von Gesetz und von Pflicht.

Der sittliche Mensch vollbringt unmittelbar und rein nicht das Gesetz, sondern seine Pflicht. Schon der Sprachgebrauch deutet den Unterschied an; man sagt nicht: mein Gesetz, dagegen immer: meine Pflicht. Das Gesetz an sich ist allgemein, ist über dem Menschen, die Pflicht ist immer eine besondere und persönliche. Niemand kann eines andern Pflicht thun; und was für mich Pflicht ist, kann für den andern Pflichtverletzung sein. Unmittelbar vorgeschrieben ist nur das Gesetz; zu welcher bestimmten Handlungsweise aber mich dieses Gesetz auf grund meiner Persönlichkeit bestimme oder verpflichte, das ist in dem Gesetze nicht unmittelbar ausgedrückt, sondern erst das Ergebnis eines sittlichen Urteils bei Beachtung der bestimmten sittlichen Eigentümlichkeit und Lage des Menschen. Man kann hiernach bedingte und unbedingte Pflichten eigentlich nicht einander gegenüberstellen. Die Bedingung ist schon in der Gestaltung der Gesetzeserfüllung zur Pflichterfüllung mit eingeschlossen; was ich jetzt nicht thun darf oder kann, das ist eben nicht meine Pflicht; zu einer andern Zeit kann dieselbe Handlungsweise mir Pflicht werden (vgl. S. 260). Man kann jede Pflicht ebenso gut bedingt wie unbedingt nennen; in ihrem Ursprunge

ist sie immer bedingt; wo sie aber eintritt, da kann von weiterem bedingtsein nicht mehr die Rede sein. Wer einen in Lebensgefahr schwebenden Menschen zu retten im Stande ist, der hat unbedingt die Pflicht, es zu thun; wer es nicht vermag, hat diese Pflicht gar nicht; dazwischen liegt kein drittes. Mit gleichem Rechte kann man auch das Gesetz bedingt und unbedingt zugleich nennen, aber in umgekehrtem Verhältnis; in seinem Grunde ist es unbedingt in der Weise seiner Ausführung immer bedingt. Das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ ist seinem sittlichen Gehalte nach unbedingt; jeder Mensch ist ein Gegenstand dieser Liebe, wie sich aber diese Liebe bethätigt, in welcher Weise sie sich wirklich in Handlungen bekunde, zu welchen bestimmten Pflichten sie also führe, das hängt von mancherlei nicht im Gesetz selbst schon enthaltenen Bedingungen ab; dem Vatten, den Eltern gegenüber bin ich zu einer andern Liebe verpflichtet als gegen Fremde, und dieselbe aufopfernde Liebe wird sich dem Sittlichen gegenüber ganz anders kundthun als gegen den Sittenlosen.

Wird das Gesetz allgemein hingestellt als Gebot oder Verbot, so können die durch die mannigfaltigen Verhältnisse als Pflicht gebotenen Ausführungen desselben so verschieden sein, daß sogar der Schein des Widerspruchs entstehen kann. Dagegen ist für einen wirklichen Widerstreit (Collision) der Pflichten, eine bei Sittenlehrern von jeher sehr beliebte und vielbesprochene Frage, in dem vorständlichen Gebiete keinerlei Raum. Die sittlichen Gesetze selbst können nicht mit einander in Widerspruch treten, sonst wäre der Gedanke des Sittlichen und die sittliche Weltordnung selbst aufgehoben, die Pflichten ebensowenig, da sie ja die persönliche Eigentümlichkeit und besonderen Umstände schon mit zur Grundlage haben. Die persönliche Eigentümlichkeit eines sündlichen Menschen kann zwar in Widerspruch treten mit dem sittlichen Gesetz, aber insofern dies der Fall ist, ist dieselbe eben auch kein berechtigtes Element bei der Bildung des Pflichtbegriffes; da wird vielmehr ihre Bewältigung in mehrfacher Beziehung zur Pflicht werden. Die berechnete persönliche Eigentümlichkeit aber ist selbst der sittlichen Idee entsprechend gebildet, kann also nicht in Widerspruch mit ihr sein. Für einen unvereinbaren Widerspruch der Pflichten ist nirgends eine Möglichkeit gegeben.

Der Begriff der Pflicht wird oft anders gefaßt als hier. Sehr häufig wird die Pflicht für das göttliche Gesetz erklärt. Wenn dies soviel heißen soll, als das, was Gott in jedem einzelnen Falle von uns, und zwar von jedem einzelnen besonders, fordert, so wäre es richtig; aber dies wird durch den Ausdruck „Gesetz“ nicht ausgedrückt; soll es aber heißen, Pflicht und göttliches Gesetz seien einerlei, so ist das unrichtig. Bestimmter ist schon die Erklärung, Pflicht sei die dem Gesetze gemäße, mit ihm übereinstimmende Handlungsweise. Die Kantische Schule erklärt die Pflicht als das, was dem Gesetze gemäß geschehen soll oder was durch ein Gesetz praktisch notwendig ist oder was einer Verbindlichkeit entspricht; Verbindlichkeit aber ist die Notwendigkeit einer Handlung zufolge eines moralischen Gesetzes. Alle diese Erklärungen sind unzureichend, weil die persönliche Eigentümlichkeit unberücksichtigt bleibt und daher ein Unterschied der Pflicht vom Gesetze gar nicht hervortritt; wie sich aber die Verbindlichkeit von Pflicht unterscheidet, ist gar nicht abzusehen. Schleiermacher in seinem System*) nennt Pflicht die „Verfahrungsart, worin die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte, auf das besondere gerichtete, und zugleich eine

*) S. 112 ff.

allgemeine, auf das Ganze gerichtete ist“, oder „das Gesetz der freien sittlichen Selbstbestimmung des einzelnen im Verhältnis zu der gemeinschaftlichen sittlichen Aufgabe“, oder: „die Formel für die Bewegung der Vernunftthätigkeit in einzelnen Handlungen zur Hervorbringung des höchsten Gutes.“ Daß diese im wesentlichen richtigen Erklärungen doch zu unbestimmt sind, zeigt schon ihre Mehrheit. Ähnlich, aber bestimmter erklärt Nothe die Pflicht als diejenige Bestimmtheit des Handelns, welche durch das sittliche Gesetz gefordert wird, aber wie dieses bestimmt wird durch die individuelle Instanz. (110)

§. 85.

Der Pflicht auf seiten des sittlichen Subjects entspricht das Recht auf seiten des Gesetzes. Meine Pflicht ist, das Recht des sittlichen Gesetzes zu vollbringen, also das Recht Gottes an mich. Inhalt des pflichtmäßigen Thuns ist also das Recht, und das Ergebnis dieses Thuns ist das Rechte, d. h. das vollbrachte Recht. Pflichtmäßiges Thun ist also an sich rechtthun. Pflicht und Recht fordern einander, sind nur zwei Seiten derselben Sache; jedem Recht entspricht eine Pflicht, und umgekehrt; nur die Subjecte sind verschiedene; jede Pflicht ist der Ausdruck eines Rechtes; des andern Recht ist für mich Pflicht, und an des andern Pflichterfüllung in Beziehung auf mich habe ich ein Recht; der Umfang beider Begriffe deckt sich vollständig. Kraft der Pflicht vollbringe ich das Sittliche, weil das Gesetz ein Recht an mich hat; kraft des Rechtes wird das Sittliche an mir vollbracht; in der Erfüllung der Pflicht halte ich das Gesetz, in der Vollziehung des Rechtes hält das Gesetz mich. Die Erfüllung meiner Pflicht erwirbt aber auch mir ein Recht an das sittliche Gesetz, insofern dieses eine sittliche Weltordnung ist, das Recht, ein wirkliches, lebendiges und darum auch freies Glied des sittlichen Ganzen zu sein, also ein sittliches Unrecht an Gottes gerechte Vergeltung. Es gibt sittlich kein anderes Recht des einzelnen Menschen, als welches durch eine entsprechende Pflichterfüllung desselben getragen ist; Rechte ohne Pflichten sind eine Verfehrung der sittlichen Weltordnung. Gott hat ein schlechtthin unbefränktes Recht, weil er der vollkommen heilige ist, und der Mensch ist Gott gegenüber schlechtthin verpflichtet. Alles Recht hat daher seinen Grund in Gottes Rechte und Gottes Liebe. In der heiligen Schrift wird daher der Begriff der Pflicht fast immer als Schuldigkeit bezeichnet, als das Recht Gottes an den Menschen, als das, was der Mensch Gott schuldet. Gottes Gerechtigkeit hat ein Recht an des Menschen Gerechtigkeit, und diese ist daher des Menschen Pflicht; der pflichtmäßig handelnde Mensch ist also der gerechte.

So wenig die Pflicht etwas bloß subjectives, ein bloßer Ausspruch des Einzelbewußtseins ist, sondern das in die Person übergegangene Gesetz, ebenso wenig ist das Recht ein bloß subjectives, welches etwa seinen Grund nur in

einer zufälligen Macht des einzelnen Menschen hätte. Alles Recht des einzelnen ist ein besonderer Ausdruck des Rechtes des Ganzen und gilt nur in dem sittlichen Zusammenhange des einzelnen mit dem Ganzen. Wer sich durch pflichtwidriges Verhalten von dem sittlichen Ganzen löst, verliert dadurch auch im gleichem Maße sein Recht an dasselbe. Pflicht und Recht sind beide der Ausdruck des Sittlichen; jenes ist das Sittliche als subjective Aufgabe, dieses das Sittliche als objective Forderung; beide bekunden das Wesen des Sittlichen als einer wesentlichen Ordnung des Ganzen. Der einzelne hat Pflicht und Recht nur in der lebendigen Eingliederung in das sittliche Ganze. Ich habe eine Pflicht und ein Recht, nicht insofern ich bloßes Einzelwesen bin, sondern insofern das Ganze des Daseins ein sittliches ist. Daraus folgt schon, daß wahre Pflicht und wahres Recht nur sein kann, wo die Sittlichkeit des Ganzen nicht bloß auf der Sittlichkeit des einzelnen Menschen ruht, denn das wäre ein vollständiger Kreischluß, sondern wo sie auf der Heiligkeit der Persönlichkeit Gottes beruht. Ich kann das Gesetz nur halten und erfüllen, wenn das Gesetz mich hält und erfüllt; ich kann meine Pflicht nur thun, wenn ich darin ein Recht des sittlichen Ganzen, also ein Recht des heiligen Gottes an mich erkenne. Ein unpersönliches Ganze hat kein gerechtes Recht an den persönlichen Geist; von solcher Knechtschaft hat das Christentum dem Menschen freigemacht; und auch ein Mensch hat dem andern gegenüber kein anderes Recht, als welches dieser von Gott hat, hat es nur von Gottes Gnaden; daß der Mensch an sich ein Recht an den andern hat, abgesehen von Gott, ist eine unchristliche Auffassung; „werdet nicht der Menschen Knechte“ (1 Cor. 7, 23); dies ist christliches Recht und christliche Freiheit.

In dieser sittlichen Weltordnung, wo Pflicht und Recht schlechtthin einander decken, und das Recht so weit reicht als die Pflicht, und die Pflicht so weit als das Recht, wird jedem wahrhaft sein Recht. Der pflichtgetreue Mensch hat ein Recht an das sittliche Ganze, ein Recht an Achtung seiner Persönlichkeit, und darin verwirklicht sich das sittliche Gesetz, die sittliche Weltordnung an dem Menschen; sie erhält ihn, der sie gehalten, in einer gerechten, ehrenhaften Stellung. Wer Gott die Ehre gibt, dem gibt auch Gott seine Ehre. Auch dem pflichtwidrig handelnden Menschen wird sein Recht; jede Strafe ist die Vollbringung des Rechtes Gottes und der Gesamtheit an dem einzelnen; der Verbrecher hat ein Recht an die Strafe; der zur Erkenntnis gekommene Verbrecher fordert selbst seine Bestrafung, und ein nicht ganz verdorbenes Kind findet eine sittliche Beruhigung darin, wenn es die verdiente Strafe leidet, und es verlangt dieselbe.

Den Gedanken, daß der Pflichterfüllung auch ein Recht des Menschen an die sittliche Weltordnung, also an Gott entspreche, weist Schwarz (Eth. I, S. 199) durchaus zurück und erklärt eine solche Auffassung gradezu für einen Frevel; Gott allein sei der schlechtthin berechtigte; der Mensch habe Gott gegenüber nur Pflichten und keine Rechte; nur Gott könne von uns fordern, nicht wir von ihm. Er beruft sich auf Röm. 9, 20; 11, 35 ff.; Hi. 9, 12; Luc. 17, 10. Aber die beiden ersten Stellen beziehen sich nur auf die Unmöglichkeit, den ewigen göttlichen Rathschluß zu ergründen, und weisen den Zweifel an Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit als unberechtigt zurück; alle aber beziehen sich außerdem nur auf den Zustand der Sündhaftigkeit, für welchen wir natürlich mit der heiligen Schrift vollkommen zugeben, daß da alles Heil ausschließlich auf der unverdienten erbarmenden Gnade Gottes ruht.

Wir reden hier aber von dem Menschen, der noch ohne Sünde ist, von dem sittlichen Leben in seiner ungetrübten Reinheit, und da stellt sich die Sache ganz anders. Soll Gottes Gerechtigkeit nicht eine leere Lebensart sein, so muß sie auch ein sittliches Recht begründen; ich darf nicht daran zweifeln, daß Gott jedem gibt nach seinem sittlichen Verhalten; und wenn das wahrhaft sittliche Geschöpf von Gott auch den gerechten Lohn empfängt [Röm. 2. 6. 7. 13], so ist das nicht eine bloße erbarmende Gnade, sondern ist Gerechtigkeit, und das Geschöpf hat kraft dieser Gerechtigkeit einen Anspruch an solchen Lohn. Es ist Gnade des Schöpfers, daß er das vernünftige Geschöpf so herlich geschaffen, daß es sein Ebenbild an sich trägt; es ist aber Gerechtigkeit, wenn Gott das heilig gesinnte Geschöpf auch als solches ansieht und behandelt. Geschieht dem Sünder sein Recht, wenn er der göttlichen Strafe verfällt, so geschieht auch dem sündenreinen sein Recht, wenn er Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Wenn dies anders wäre, so hätten wir den Gedanken des heiligen und gerechten Gottes aufgehoben. Die heilige Schrift spricht diesen Gedanken eines Rechtes des sittlichen Menschen an Gott sehr bestimmt aus, selbst da, wo wegen der Sündhaftigkeit von einem Rechte im strengen Sinne nicht mehr die Rede sein kann, so daß es dann grade hohe göttliche Gnade ist, wenn er dem Menschen dennoch solche Rechte zugesteht. Paulus sagt in Beziehung auf den rechtfertigenden Glauben Abrahams: „dem aber, der die Werke vollbringt, wird der Lohn nicht gerechnet aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit“ [Röm. 4, 4]; wenn also der Mensch wirklich und wahrhaft das Gesetz Gottes erfüllt, so würde ihm solcher Lohn in schuldiger Rechtsoverstreckung zu theil werden. Die Schlußfolgerung des Apostels in Beziehung auf den Werth des Glaubens für den sündigen Menschen hätte gar keinen Sinn, wenn man diesen von ihm aufgestellten Satz an sich für sinnlos und unmöglich erklären wollte; derselbe gilt vielmehr im vollsten Sinne für den noch außerhalb der Sünde stehenden Menschen, wie er gilt von dem Menschensohne. Die wahre und wirkliche Gesetzeserfüllung hat zum gerechten Lohne allerdings das ewige Leben [Mt. 19, 17]; die Frage ist nur die, ob wirklich irgend ein Mensch das Gesetz vollkommen erfülle, wie Christus es gethan. Der Gedanke der Gnade für die Erlösten wird durch jenen Gedanken nicht aufgehoben, sondern erhält dadurch erst seine rechte Grundlage. Zu dem Gedanken des Bundes, den Gott mit den Urvätern schließt und wobei er selbst sagt: „ich habe einen Bund gemacht mit meinem Auserwählten, ich habe David, meinem Knecht, geschworen: ich will dir ewiglich Samen geben etc.“ [Ps. 89, 4], liegt auch der Gedanke eines selbst an den sündlichen Menschen in Gnaden verliehenen Rechtes an Gott, falls er Gottes Stimme gehorcht und seinen Bund hält [Ex. 2, 24; 19, 5; Dt. 7, 8. 9. 12; 9, 5]. Daß Gott einen solchen Bund macht, ist eitel Gnade; aber weil er, der Wahrhaftige, ihn gemacht, hat nun der Mensch, der diesen Bund hält, auch einen Anspruch auf dessen Erfüllung von seiten Gottes; und die Frommen des alten Bundes berufen sich daher bei ihren Bitten auf Gottes Verheißungen (Gen. 32, 12; Ex. 32, 13; Dt. 9, 26 ff.). Der große Nachdruck, den die heilige Schrift grade auf diesen Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen, der mehr ist als bloße Verheißung, legt, zeigt schon, daß hier mit dem sittlichen Wesen Gottes wie des Menschen voller Ernst gemacht wird. Man muß nur von dem Gedanken des Rechtes alles, was sich in dem sündlichen Herzen daran gehängt hat, alles trotzige und eigenmächtige, fernhalten, so liegt nicht das mindeste

darin, was einem frommen Sinne anstoß geben könnte. Die heilige Schrift stellt den Gedanken der Pflicht mit dem Gedanken des Rechtes eng verwachsen dar; und das ist grade die tiefste Erfassung des Sittlichen. Alles pflichtmäßige Thun ist da ein Recht Gottes an den Menschen (צדקה), eine Bezahlung einer Schuld an Gott, ist עֲשֵׂה לַיהוָה, und der Mensch ein Schuldner Gottes und der Brüder [Röm. 1, 14; 8, 12; Luc. 17, 10; vgl. 1 Cor. 7, 22]; Gottes Gesetze sind der Ausdruck der Rechte Gottes [Lev. 18, 4, 5; 19, 37; 25, 18; Dt. 7, 12; 33, 10; Ps. 19, 10; 50, 16; 105, 45; 119, 5 ff.; Jes. 26, 9 u. a.] Kraft seines sittlichen Wesens, seiner ihm verliehenen Ebenbildlichkeit Gottes, ist der Mensch schuldig, diese auch zu vollbringen, das Recht Gottes an ihn zu erfüllen; und wer dieses Recht erfüllt, ist daher der gerechte; „Jehova hat dir kundgemacht, o Mensch, was gut ist (das sittliche Gesetz); und was fordert Jehova von dir (als Pflicht), als Recht zu üben (das Rechte) und Frömmigkeit zu lieben“ [Mi. 6, 8; vgl. Dt. 10, 12, 13]. Die heilige Schrift erfasst also an dem Sittlichen mehr die gegenständliche Seite, das Recht Gottes und des göttlichen Gesetzes an den Menschen, während die Sittenlehrer der neueren Zeit, besonders seit Kant, mehr die subjective Seite, die Pflicht, erfassen.

In der Auffassung des Verhältnisses von Recht und Pflicht herrscht oft Verwirrung; man verwechselt oft Recht mit Befugnis, während doch jenes mehr ist als dieses und eine wirkliche Forderung enthält; oder man faßt das Recht als die bloße Möglichkeit oder Freiheit zu handeln. Man macht ferner oft einen sehr großen Unterschied zwischen dem Recht und dem Rechte; das soll sich ausschließen; ich könne ein Recht haben und doch nicht das Rechte. Dies ist, wo es sich um sittliches Recht handelt, gradezu widersinnig. Nach bürgerlichem Gesetz kann ich freilich ein Recht haben, bei dessen Ausübung ich sittlich unrecht thue; aber von solchem bürgerlichen Recht reden wir hier nicht; im Gebiete der Sittlichkeit habe ich nie ein Recht an ein Unrechtes und kann nie ein Recht ausüben, ohne das Rechte zu thun. Ich habe ein Recht nur, insofern das sittliche Gesetz mich unter den Schutz der sittlichen Weltordnung nimm; ich habe an einen andern ein Recht, insofern dieser an mir eine sittliche Pflicht zu erfüllen hat; ich habe das Rechte, insofern ich das sittliche Gesetz selbst verwirkliche; das thue ich aber auch, wenn ich mein sittliches Recht selbst nicht wegwerfe, sondern aufrecht erhalte. Wenn ich ein sittliches Recht habe, so ist es auch recht, es zu vollbringen. (111)

Dritter Abschnitt.

Der Gegenstand, auf welchen das sittliche Thun sich bezieht.

§. 86.

Da das Sittliche das freie Wirken des Guten ist, das Gute aber das innere Gesetz und Wesen des von Gott geschaffenen Alls ist, so tritt der Mensch in jedem sittlichen Thun in Beziehung zu dem All, und dieses wird, wie Gott selbst, in seinem ganzen dem Menschen zugänglichen Dasein ein Gegenstand des sittlichen Thuns, entweder so, daß es als ein Gutes mit der sittlichen Person in Einheit gesetzt, in dieselbe aufgenommen wird, oder so, daß es als ein bildungsfähiger Stoff durch das sittliche Thun gebildet wird.

I. Das sittliche Leben bezieht sich zunächst immer auf Gott. Gott kann Gegenstand des sittlich frommen Thuns nur insofern sein, als er als persönlicher Geist erfaßt wird; zu einem unpersönlichen Gott gibt es kein sittliches Verhältnis. Dieses sittliche Thun ist nicht ein bloßes Empfangen, sondern ist wirkliches Thun, indem der Mensch nicht bloß sich zu Gott, sondern auch Gott zu sich wendet; das Gute aber, was durch dieses Thun verwirklicht wird, wird nicht in Gott, sondern in uns wirklich, indem es uns in Gemeinschaft mit Gott setzt, also daß alles fromme Thun zugleich ein sittliches Wirken für uns selbst ist. — Da Gott alle Geschöpfe trägt und in ihnen waltet, so ist alles sittliche Thun ohne Ausnahme auch in Beziehung zu Gott, und alles verwirklichen des Guten wirkt eine Gemeinschaft mit Gott. Alles Sittliche ist auch fromm, und alles Fromme auch sittlich. Alle Pflichten sind also auch gegen Gott, und die Religionspflichten stehen nicht neben den übrigen, sondern schließen sie in sich.

Beschränkt ist jede Auffassung, die irgend etwas, was in das Lebensgebiet des Menschen kommt, von dem sittlichen Leben ausschließt. Das unterscheidet grade die vernünftigen Geschöpfe von den vernunftlosen, daß letztere immer nur einen ganz bestimmten und beschränkten Kreis ihrer Lebensäußerung haben, während alles andere für sie gleichgiltig und eigentlich gar nicht da ist, die vernünftigen aber für alles, was da ist, Sinn haben, es irgendwie in Beziehung zu sich setzen. Vollkommene Gleichgiltigkeit gegen die Welt ist indische Weisheit, aber nicht christliche; Gott ist gegen nichts gleichgiltig, darum auch nicht der sittliche Mensch, sein Ebenbild. Das gesamte All und Gott selbst ist das Lebensgebiet des Sittlichen. Jedes sittliche Thun halt nicht bloß kraft

des innern Zusammenhanges aller Dinge im ganzen All wieder, und es ist Freude bei den Engeln im Himmel über einen Sünder, der Buße thut, sondern es richtet sich dieses Thun selbst auf das All, denn alles Gute und für das Gute empfängliche gehört zu einer großen Einheit zusammen. „Es sei das Leben. oder der Tod, es sei das gegenwärtige oder das zukünftige: alles ist einer“ [1 Cor. 3, 22], das gilt im vollen Maße von dem sittlichen Leben, obgleich das sittliche Verhalten zu dem verschiedenen Dasein auch ein verschiedenes ist: zu der Natur verhält sich der sittliche Geist herrschend, zu Gott gehorchend.

Gott selbst als Gegenstand des sittlichen Thuns zu fassen, ist ein Hauptpunkt der christlichen Sittlichkeit. Die Heiden forderten wol auch Ehrfurcht vor den Göttern, aber zu einem alles andere sittliche Leben beherrschenden Element wurde dieses fromme Thun nicht. Es ist in neuerer Zeit eine beliebte Auffassung geworden, daß das Sittliche sich gar nicht auf Gott, sondern nur auf den Menschen, allenfalls auch auf die Natur beziehe; man sagt sogar, Gott könne schon darum gar nicht Gegenstand eines sittlichen Thuns sein, weil er in unnahbarer Erhabenheit für alle menschliche Einwirkung unzugänglich sei. Natürlich wird bei dieser Auffassung auch das Gebet zu einer bloßen frommen Uebung, ohne daß es irgend eine andere Wirkung haben könnte, als den Menschen selbst zu bessern; folgerichtiger aber verwirft man dann mit Kant das Gebet als eine leere, bedeutungslose Handlung ganz. Wir haben hier nicht die Frage zu beantworten, wie sich Gottes ewig unveränderliches Wesen mit der Gebetserhörung vereinigen lasse, wir nehmen aus der Glaubenslehre den unzweifelhaft biblischen Satz auf, daß Gott das Gebet wirklich hört und erhört, daß das Gebet und seine Erhörung nicht eine Selbsttäuschung ist, sondern daß das rechte Gebet die Erhörung der Bitte wirklich und wahrhaft bedinge, daß es also eine wirkliche Frucht in Beziehung auf Gottes Verhalten zu dem Menschen habe. Ein wahres Gebet ist unmöglich, sobald ich der Meinung bin, daß es nichts wirke, daß die gnadenvolle Hinwendung Gottes zu mir durch dasselbe nicht irgendwie bedingt werde. Gott tritt dabei in kein Abhängigkeitsverhältnis zum Menschen, sondern all sein Thun ist ein ewig von ihm selbst bestimmtes, aber mit Rücksicht auf das sittliche Verhalten des von ihm mit vernünftiger Freiheit begabten Menschen. In diesem Sinne ist das Gebet wirklich ein sittliches Thun in Beziehung auf Gott, und Gott ein wirklicher Gegenstand desselben. Das Gebet ist der Anfang und das Ende alles sittlichen Thuns. „Bete und arbeite,“ das gilt von allem und jedem sittlichen Leben; beides steht nicht neben einander, sondern ist nur in und mit einander.

Der lebendige, persönliche Gott kann sich nicht gleichgiltig gegen das menschliche Thun verhalten. Wenn man in irgend einem Sinne von einem Schmerze Gottes über die Sünde, von einem Zorne Gottes gegen dieselbe reden kann, so muß auch umgekehrt das Wohlgefallen Gottes an dem sittlichen Wandel des Menschen etwas wirkliches, also doch irgendwie durch diesen bedingtes sein. Das sittliche Thun in Beziehung auf Gott ist an und für sich notwendig ein frommes; es darum aber aus dem Gebiete des Sittlichen ausschließen wollen, wäre sehr verkehrt; es geschieht ja mit sittlichem Bewußtsein und sittlichen Zweck, und wird auch in der heiligen Schrift oft ausdrücklich als Pflicht gefordert; alle Pflichten aber sind sittlich. Andererseits sind aber alle Pflichten auch fromme, da die Sittlichkeit immer in engster Verbindung

mit der Frömmigkeit ist (§. 55), und keine Pflicht kann wahrhaft erfüllt werden, ohne sie als einen Ausdruck des göttlichen Willens zu fassen, also ohne fromme Unterwerfung unter denselben. Wir weisen also die Ansicht zurück, daß es keine sittlichen Pflichten gegen Gott und kein sittliches wirken auf Gott gebe; gibt es Sünden gegen Gott, wie die Gotteslästerung, so muß es auch Pflichten gegen Gott geben; — ferner die Ansicht, daß die Pflichten gegen Gott eine besondere, von den übrigen völlig getrennte Gruppe bilden, so daß etwa die Pflichten gegen die Menschen erfüllt werden könnten, ohne damit zugleich die gegen Gott zu erfüllen. (112)

Die Eintheilung der Sittenlehre in die Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen war sonst sehr gewöhnlich (schon bei Cyprian); aber sie ist nur theilweise richtig. Gott ist es, der Himmel und Erde erfüllt, und wenn Christus sagt: „was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan,“ so gilt dies natürlich auch in Beziehung auf Gott. Nun könnte man sagen, daß zwar alle andern Pflichten zugleich auch eine Pflichterfüllung gegen Gott in sich schließen, aber nicht umgekehrt, daß also die Pflichten der Frömmigkeit für sich betrachtet werden können; in der Pflicht der Gottesverehrung liege ja keine andere unmittelbar schon eingeschlossen. Das ist aber nur ein Schein; in jeder Pflicht gegen Gott erfülle ich unmittelbar zugleich auch eine Pflicht gegen mich selbst; ich kann Gott gar nicht lieben und ehren, ohne mich selbst in seine Gemeinschaft zu erheben; alles, was der Mensch thut zu Gottes Ehre, ist zugleich auch eine Selbstverklärung; er kann Gott nicht als Vater preisen, ohne sich in der Gotteskindschaft zu befestigen. Aber er kann dies auch nur, indem er zugleich die falsche Selbstliebe von sich abstreift; in der Gemeinschaft mit Gott kann nur sein, wer zugleich in die Gemeinschaft der mit Gott verbundenen tritt. Die Erfüllung der sittlichen Pflichten gegen Gott schließt also wirklich und unmittelbar zugleich auch die Erfüllung der Pflichten gegen die von Gott geliebten in sich. Die sittliche Beziehung zu Gott ist also die Grundlage alles andern sittlichen Lebens, und die Pflichten gegen Gott stehen nicht neben und außer den übrigen.

§. 87.

II. Das durch die sittliche Beziehung auf Gott, also durch die Gemeinschaft mit ihm gekräftigte sittliche Thun bezieht sich, nun erst wahrhaft sittlich, auf das geschaffene; dieses ist sowol der sittliche Mensch selbst, als auch die ihm gegenständliche Welt.

1) Der sittliche Mensch als sein eigenes Object. Der Mensch soll sich selbst sittlich bilden, seine persönliche, eigenthümliche Wirklichkeit zur Frucht seines sittlichen Thuns machen. Was der Mensch als Person ist, das ist er nur durch sittliches Thun; ohne dasselbe bleibt er in geistiger Roheit, etwas wesentlich unpersönliches. Der Mensch ist also insoweit der Gegenstand seines eigenen sittlichen Thuns, als er noch nicht die letzte Vollendung erreicht hat, ein bildungsfähiges, noch beziehungsweise unvollendetes Sein ist, insoweit also noch ein Unterschied besteht zwischen seiner Idee und seiner Wirklichkeit. Der Mensch soll sich selbst zu einem guten bilden, also zu einer persönlichen Wirklichkeit, welche

in vollem Einklange steht mit Gott, mit sich selbst und mit dem All, insofern dieses ein gutes ist.

Die Möglichkeit, daß der Mensch sich zu sich selbst sittlich verhalte, ruht auf dem Wesen des vernünftigen Selbstbewußtseins, in welchem er sich selbst zum Gegenstande wird. Wäre der Mensch von anfang an schlechthin vollkommen und fertig, so wäre er zwar auch noch ein Gegenstand seines sittlichen Thuns, aber eben nur des bewahrenden, nicht des bildenden. Fortentwicklung aber liegt im Wesen des geschaffenen Geistes überhaupt, und es ist keine Stufe des zeitlichen Lebens denkbar, wo der Mensch nicht nach höherer Vollkommenheit zu ringen und sich sittlich weiter zu bilden hätte. — Ohne die Beziehung aller Selbstbildung auf die Uebereinstimmung mit Gott wird dieselbe notwendig widersittlich. Der Mensch kann sich allerdings auch im Einklange mit sich selbst entwickeln ohne den Einklang mit Gott, das ist aber eine Selbstbildung zum Diabolischen hin; wenn er sich nur im Einklange mit der Welt bildet, wird er zu einem unsittlichen Weltmenschen, oder, wenn er dabei auch den Einklang mit sich selbst außer augen setzt, zu einem charakterlosen.

a) Der Geist ist Gegenstand des sittlichen Thuns, insofern er an sich erst die Möglichkeit seiner wirklichen Gestaltung zum vernünftigen Geist, der Sein seiner selbst ist und sich zu seiner vollen Wirklichkeit nicht durch innere Naturnotwendigkeit, sondern mit Freiheit entwickelt. Der Mensch hat so die Aufgabe, sich zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit des Geistes zu bilden in Beziehung auf sein erkennen, fühlen und wollen, also zum vollkommenen Ebenbilde Gottes. Das Seelenleben der Thiere bildet sich durch innere Naturnotwendigkeit; sie bedürfen nicht der Erziehung; der Mensch aber würde ohne Erziehung und ohne sittliche Selbstbildung unter das Thier herabsinken, weil er in vollen Widerspruch mit sich selbst träte; die Freiheit würde zu zuchtloser Wildheit. Der Geist lebt nur durch Fortentwicklung; wo er nicht sittlich erzogen wird, verkümmert und entartet er. Was Christus von den empfangenen Pfunden sagt [Mt. 25, 14 ff.], gilt vor allem auch von der sittlichen Ausbildung des Geistes.

b) Der Leib ist Gegenstand des sittlichen Thuns, insofern er das notwendige Organ des Geistes in dessen Beziehung zur Welt ist. Solches schlechthin dienende und vollkommen durchgeistete Organ (§. 65. 66) ist er nicht schon von anfang an, wird es auch nicht durch rein natürliche Entwicklung, sondern wird allein dazu gebildet durch die rechte Herrschaft des vernünftigen Geistes über ihn. Die bloß natürliche Entwicklung des Leibes bildet noch keinen Geistesleib, sondern nur einen ungeistigen Thierleib. Wie sich schon in den Zügen des Angesichts geistige Reife und geistige Bildung fast immer mit Sicherheit bekunden, so ist auch das Gesamtsein des Leibes unter die vergeistigende Einwirkung des sittlichen Geistes gestellt; und diese Einwirkung soll nicht bloß eine mittelbare, absichtslose sein, vermöge der unbewußt waltenden Kraft des geistigen Lebens in dem Leibe, sondern jedenfalls auch eine unmittelbare. Das dem Leibe anerschaffene Gute soll treu bewahrt, die Reime höherer Vollkommenheit sollen entwickelt werden. Was in dem Leibe ursprünglich gegeben ist, sei es als Wirklichkeit, sei es als Anlage, das ist ein rechtmäßiger Besitz des Geistes und darf nicht geringgeachtet werden. Das Leibliche verachten heißt den Schöpfer verunehren. Aber es darf nicht als bloß leibliches geehrt werden, sondern als dem Geiste in seiner vernünftigen Aufgabe dienend,

nicht als Zweck für sich, sondern nur als Zweck für den Geist. „Verherlichtet Gott an eurem Leibe,“ dies sittliche Gesetz begründet der Apostel dadurch, daß dieser Leib „ein Tempel des heiligen Geistes ist, welchen ihr habt von Gott, und seid nicht euer selbst“ [1 Cor. 3, 16; 6, 19. 20]. Der Leib ist nicht bloßes Natursein, sondern ein heiliger Tempel eines geheiligten Geistes, trägt die Weihe einer geheiligten Bestimmung; der Mensch darf über ihn nicht verfügen wie über ein bloßes Naturding, nicht bloß wie über seinen bedingungslosen Besitz, sondern wie über ein von Gott geliehenes, Gott angehöriges Gut, für welches er Gott Rechenschaft ablegen muß.

§. 88.

2) Die äußere Welt als Gegenstand des sittlichen Thuns, das weiteste Gebiet desselben in fast endloser Mannigfaltigkeit, ist — a) die Welt der vernünftigen Wesen, zunächst und überwiegend die Menschenwelt. Die andern Menschen stehen zu der sittlichen Person einerseits in dem Verhältnis der Gleichheit, kraft der Gemeinsamkeit des vernünftigen Wesens, andererseits in dem Verhältnis des Unterschiedes, insofern jeder einzelne eine selbständige sittliche Person mit besonderer Eigentümlichkeit ist; und das sittliche Thun hat beides zu beachten, anzuerkennen, zu bewahren, zu fördern und in gegenseitigen Einklang zu setzen. Der Mensch wird für die handelnde Person nie ein bloß unselfständiger, rechtloser Gegenstand, sondern bleibt schlechterdings eine in ihrer rechtmäßigen Eigentümlichkeit zu achtende Persönlichkeit, darf also nie ein unfreies, gewissermaßen unpersönliches Gebilde des andern werden, sondern er ist nur insoweit ein Gegenstand für das sittliche Thun, als er zugleich selbst als sittliches Subject anerkannt und behandelt wird. Das sittliche Verhalten des Menschen zu andern Menschen beruht wesentlich auf dem Gedanken der inneren, nicht bloß gedachten, sondern auch wirklichen Einheit des Menschengeschlechtes, die ihre volle Wahrheit nur in dem Gedanken des gemeinsamen Ursprungs aller Menschen von einem erstgeschaffenen Urmenschen findet.

Auch hierin tritt die christliche Sittlichkeit in scharfen Gegensatz gegen alle außerchristliche. Der Gedanke der Menschheit als eines einzigen Ganzen, dessen berechtigtes Glied jeder einzelne Mensch ist, ist ein eigentümlich christlicher; die Heiden kennen nur Völker und Volksgenossen, nicht die Menschheit und den Menschen (S. 21); selbst der freie Grieche und der Römer unterscheidet thatsächlich und rechtlich Menschen und Sklaven; der Sklave ist nur Sache, nicht sittliche Persönlichkeit. Unsittlich ist jedes Thun in Beziehung auf andere Menschen, welches einseitig nur eine Einwirkung auf dieselben ausüben, nicht auch eine solche von denselben empfangen will. Selbst das unmündige Kind muß eine solche Einwirkung auf den Erzieher ausüben; und wenn Christus den Jüngern ein Kind als ihr sittliches Vorbild hinstellt [Mt. 18, 3. 4], so gilt dies nicht bloß im uneigentlichen Sinne und bloß für sittlich ungereifte, sondern es ist das sittliche Wesen des Kindes, seine Gottes-

ebenbildlichkeit, welche auch dem schon geförderten Erzieher ein rechter Spiegel des Sittlichen ist und seine Achtung fordert. Das ist ein verlornen Erzieher, der noch nie solche sittliche Einwirkung von seiten des Kindes erfahren, der noch nie in eines Kindes Seele die Züge jenes Gottesbildes geschaut, noch nie Achtung vor Kindesinn gefühlt hat; und das ist der Gipfelpunkt der Gemeinheit, wenn diese sich selbst vor Kindesunschuld nicht scheut und schämt.

Die sittliche Erfassung des Menschen als Gegenstandes des sittlichen Thuns, setzt voraus, daß wir es eben mit wirklichen und wahren Menschen, von unserem Wesen und uns nicht bloß gleichartig, sondern auch als Glieder eines Reibes mit uns verbunden, zu thun haben. Zu Wesen, die zwar in die naturgeschichtliche Ordnung der Zweihänder gehören und sich durch die Bildung des Schädels und der Füße und durch aufrechten Gang vom Affen unterscheiden, aber von ihrem Ursprunge her und durch ihre auch geistig niedrigere Natur sich von der „edleren“ Rasse der Weißen unterscheiden, können wir nicht in dasselbe sittliche Verhältnis treten, wie zu denen, die unsere Brüder sind. Die Frage nach dem Ursprunge der verschiedenen Menschenrassen hat eine tief sittliche Bedeutung und ist für die Sittenlehre eine Grundfrage. Die zu nicht geringem Theile einem entgeisteten Materialismus verfallene Naturwissenschaft der Gegenwart erklärte es bekanntlich bis vor kurzem für eine ausgemachte Sache, daß die einzelnen, körperlich verschiedenen Menschenrassen schon ursprünglich verschieden gewesen seien und nicht von einem einigen Urgeschlecht abstammten können; und es gibt nicht wenige sonst dem christlichen Glauben zugewandte Leute, die diese „Resultate der modernen Wissenschaft“ als solche anerkennen und für ganz unbedenklich halten. Es ist hier nicht der Ort, diese angeblichen Resultate in ihren Gründen zu untersuchen; wir haben es hier nur mit der sittlichen Bedeutung dieser Frage zu thun. Nur dies bemerken wir, daß wir einer Erfahrungswissenschaft, und das soll ja die Quelle jener Errungenschaft sein, schlechterdings das Recht abprechen müssen, über Dinge zu entscheiden, die jenseits aller Erfahrung liegen. Sie kann erkennen, was da ist oder was nicht ist, nie aber angeben, was unmöglich sein kann. Die „empirische“ Naturwissenschaft mag in ihrem Rechte sein, wenn sie sagt: nach unserer Erfahrung wird aus einem Neger kein Weißer, und aus einem Weißen kein Neger, obgleich diese Behauptung nicht unbestritten ist, sie hat aber wissenschaftlich nicht das Recht zu schließen: es kann also auch nie anders gewesen sein. Vergleichen schon nach der gewöhnlichen Logik unberechtigte Schlüsse werden in dem fortschreiten der Wissenschaft fast alle Tage Püßen gestraft. Es ist auch nicht unbeachtet zu lassen, daß der Satz: „wie es in dem Naturleben jetzt ist, so muß es immer gewesen sein,“ bei unserer Frage gerade von denen geltend gemacht wird, welche das Menschengeschlecht nicht anders entstehen lassen können als durch einen besonders kräftigen Naturproceß, durch Menschenkeime, die aus dem Meere ans Land geworfen wurden, und welche auf die Frage, warum denn dieser interessante Naturproceß nicht auch jetzt und überhaupt in der geschichtlichen Zeit sich wiederhole, sofort die Antwort geben: die Natur habe in ihrer erzeugenden Kraft abgenommen. Nachdem nun der neueste „Fortschritt“ jener Richtung der Naturwissenschaft im reinen Gegensatz zu jenen angeblich unumstößlichen „Resultaten“ grade darin besteht, die Menschen als eine Fortbildung des Affen zu betrachten (Darwin), können wir uns ohnehin die Widerlegung jener früheren Auffassung ersparen und diese „moderne“ Wissenschaft ihrer weiteren Selbstauflösung überlassen.

Das Christentum ist sich der sittlichen Bedeutung der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts von anfang an wol bewußt gewesen. Wenn Gott doch unzweifelhaft die Macht hatte, statt eines Menschen deren tausende in den verschiedenen Gegenden der Erde zu schaffen, wie er überall Pflanzen und Thiere entstehen ließ, so muß es wol seinen guten Grund haben, wenn trotzdem in der heiligen Schrift nur eine einzige Wurzel des ganzen Menschengeschlechts angenommen wird [Gen. 1, 27. 28; 2, 18; 3, 20]. Es handelt sich hierbei um den Gegensatz von Natur und Geistesstandpunkt auch in sittlicher Beziehung. Im Naturalismus ist alle Einheit in der Welt etwas bloß gedachtes, in Wirklichkeit aber ein Ergebnis aus der vorausgesetzten Vielheit von Einzelwesen; und auch das Gute, welches seinem Wesen nach eine Offenbarungsform der Einheit ist, ist nicht das allem Einzelsein zugrundeliegende und vorausgesetzte, sondern ist erst eine Folge, eine Wirkung des wirklichen Einzelseins; das Gute soll immer werden, ohne je wahrhaft wirklich zu sein. In der christlichen Weltanschauung ist die wirkliche Einheit und das wirkliche Gute überall das erste, das zugrundeliegende, und die Vielheit erst das abgeleitete. Alles Sittliche ist da nur eine Nachfolge Gottes als des schlechthin guten, ein freies bekunden der Einheit mit Gott, die in Wirklichkeit ursprünglich schon da ist, die nicht erst verwirklicht, sondern nur geoffenbart, bezeugt, frei bestätigt werden soll. Der Mensch kann nur darum sittlich sein, weil er in seinem Grunde schon mit Gott eins ist. So ist es auch in seiner sittlichen Beziehung zur Menschheit; die Einheit der vielen Menschen soll nicht erst aus einer ursprünglichen Vielheit geschaffen, als etwas ganz neues gesetzt werden; sondern es soll, was der Ursprung und der Grund dieser Vielheit ist, nur frei und sittlich bezeugt und bestätigt werden. Die Menschheit soll darum sittlich eins werden, weil sie in ihrem Grunde schon eins ist; die Liebe zu dem Menschen ist einfache Treue gegen das von anfang an bestehende Wesen der Menschheit. Das ist eine der naturalistischen Sittenlehre gradezu entgegengesetzte Auffassung, und Paulus stellt sie daher zu Athen sehr bestimmt als die eigentümlich christliche dem Heidentum gegenüber [Act. 17, 26; vgl. Röm 5, 12 ff.]; dieses zerklüftet die Menschheit in eine ursprüngliche Vielheit, jene leitet alle feindseligen Gegensätze aus der Sünde ab.

Das ganz natürliche, sittlich garnicht abzuweisende Gefühl, daß die Blutsverwandten zu uns in einer engeren Pflichtbeziehung stehen als ganz fremde, enthält eine große Wahrheit. Es ist wirklich ein ganz anderes und sittlich mächtigeres Gefühl, wenn wir wissen, daß auch der entartete Neger unseres Blutes ist, unser von einem Vater entsprungene Bruder, als wenn wir annehmen, er sei ursprünglich und von Natur schon ein geistig und leiblich niedrigeres Geschlecht [August. de. civ. dei, XII, 21]. Was die weltgeschichtliche Ehre des Christentums wesentlich mit ausmacht, daß es die Sklaverei sittlich unmöglich gemacht hat, ist mit der naturalistischen Lehre schlechthin wieder aufgehoben; und es ist wissenschaftlich wie sittlich ein hoher Leichtsin, wenn man, allenfalls auch von theologischer Seite, die Entscheidung über die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes für etwas unerschütterliches erklärt. Das Sklavenwesen wird durch die Annahme von schon ursprünglich verschiedenen Rassen nicht bloß entschuldigt, sondern gradezu gerechtfertigt. Der Mensch hat nicht die Aufgabe, ja nicht das Recht, den ursprünglichen, in der Natur selbst liegenden Unterschied des geistigen Wesens aufzuheben. Die sittliche Einwirkung auf die entarteten Rassen besteht aber grade wesentlich darin, den

thatsächlich niedrigerstehenden Menschen der gefärbten Massen zu der Höhe der edleren zu erheben, ihn in geistig-sittlicher Beziehung denselben vollkommen gleichzustellen, ihn zu unserm wahren und rechten Bruder zu machen, und das, was ihn thatsächlich unter die Weißen herabsetzt, aufzuheben. Dieses Streben aber wäre nach jener Lehre eine reine Anmaßung, ein überschreiten der uns von der Natur selbst vorgezeichneten Grenzen; da ist der Neger durch seine schon ursprüngliche und augenscheinlich niedrigerstehende Eigentümlichkeit zum Dienst unter das höhere Geschlecht der Weißen bestimmt, und es wäre ein strafbares eingreifen in die Naturordnung, wenn wir dies ändern wollten. Was bisher als höchste Schmach einer entarteten christlichen Geschichte gegolten, die Wiedereinführung der Sklaverei, kann keine erwünschtere Verteidigung finden als diese Ergebnisse einer entarteten Wissenschaft; und es ist selbst bei den freisinnigsten Vertretern dieser Richtung eine stehende und ganz folgerichtige Ansicht, daß die Neger nur halbe Menschen seien und bleiben müssen.

§. 89.

b) Die äußere Natur als Gegenstand des sittlichen Thuns ist dies nicht bloß in ihren einzelnen Erscheinungen, sondern auch in ihrer Gesamtheit. Die Natur ist einerseits nicht für sich, sondern für den vernünftigen Geist, für den Menschen; andrerseits ist sie als göttliches Schöpfungswerk etwas gutes und hat darum auch ein Recht an und für sich. — 1) Die Natur hat ihrem Ursprung und ihrem Wesen nach die Bestimmung, beherrscht zu werden durch den vernünftigen Geist als Gottes Ebenbild, durch ihn zu seinem Organ, zu seinem Dienst gebildet zu werden. Da die Natur in sich nicht sittlich ist, so verhält sich der Mensch ihr gegenüber nicht so, daß er von ihr eine unmittelbar sittliche Einwirkung aufnimmt, obwol allerdings mittelbar durch die Betrachtung des in ihr sich offenbarenden Bildes Gottes, sondern so, daß er sittlich auf sie wirkt. Für den einzelnen Menschen ist dieses Wirken immer auf ein enges Gebiet beschränkt, für die Menschheit auf die irdische Natur. Wie sich der Leib zu dem einzelnen Geiste verhält, so die Natur zur Menschheit überhaupt; sie soll dieser vollkommen unterworfen und verklärt werden zum Dienste ihres vernünftigen Zweckes. — 2) Aber dieses beherrschen der Natur ist wesentlich bedingt durch die wahrhaft sittliche, also vernünftige Selbstbildung des Menschen, kraft deren die Natur nicht zum Spiele vernunftloser Laune herabgewürdigt wird; denn als Gottes Werk hat die Natur ein Recht an den Menschen; sie ist rechtmäßig ein Gegenstand für das menschliche Thun nur, insofern der Mensch sich selbst dem göttlichen Willen unterwirft, der da nicht zerstört, sondern erhält.

Die Natur verhält sich zu dem vernünftigen Geiste weder wie ein schlechthin anderes, ihm schlechthin fremdes, denn beide sind eines schöpferischen Geistes Werk, noch ist sie rechtmäßig die herrschende Macht über den Geist; dies wäre

eine Umkehrung aller sittlichen Weltordnung; denn das an sich höhere und vernünftige darf nicht geknechtet sein unter das niedrigere, vernunftlose. Sind also Natur und Geist für einander da, und sollen sie eine innere Einheit bilden, so ist nur das eine Verhältnis möglich, daß der Geist die herrschende Macht sei über die Natur, die bildende und gestaltende für sie. Wenn dies in Wirklichkeit vielfach anders ist, so darf uns das in der Auffassung des wahren, sündenreinen Verhältnisses nicht beirren. Das vernünftige Bewußtsein aller Völker hat wenigstens die Ahnung des richtigen Verhältnisses. Wie sich in allem Aberglauben eine nur verkehrt angewandte Ahnung grade einer tieferen, dem oberflächlichen Verstande unbegreiflichen Wahrheit ausdrückt, so ist auch der durch alle heidnischen Völker hindurchgehende Gedanke der Zauberei auf dem Grunde der Ahnung der vernünftigen Aufgabe entstanden. *) Es ist nur der kindisch entstellte Gedanke, daß der Geist nicht geknechtet sein dürfe unter eine ungeistige Natur, daß seine wahre Bestimmung die sei, die Natur allerwege sich dienen zu lassen für seine Zwecke. Wenn Christus grade als der Menschensohn seine Herrschaft über die Natur bekundet und die aus der Knechtschaft der sündlichen Menschheit unter dieselbe entsprungenen Leiden durch seine Wunderthat aufhebt und gleiche Macht auch den Jüngern auf grund des Glaubens verheißt (Mt. 17. 20; Mc. 16. 17. 18; Luc. 10. 19; 17. 6; Joh. 14. 12), so ist damit, zunächst nur in vorbildlicher Weise, das wahre Ziel menschlicher Entwicklung in Beziehung auf die Natur ausgedrückt. Das Wunder spielt nicht mit der Natur, sondern beherrscht sie, unterwirft sie nicht der vernunftlosen Laune des Einzelwillens, sondern dem vernünftigen Willen des mit Gott geeinten Menschen; und es ist eine vernünftige Forderung des vernünftigen Geistes, frei zu sein von allen außer dem vernünftigen Willen liegenden Fesseln, nicht gehemt zu sein in seinem Wirken durch Leiden, die aus einer Knechtschaft unter die ihm feindselig gegenüber tretende Natur entspringen.

Aber nicht als schlechtthin rechtloser Stoff für den thätigen Geist darf die Natur betrachtet werden; sie hat ein Anrecht auf Achtung für die in ihr liegende Vernünftigkeit. Aus der Natur blickt uns des Schöpfers Geist sinnvoll entgegen; auch hier ist heiliges Land, welches der Mensch nicht mit unreinen Füßen betreten soll. Es gibt kein sittliches Verhalten zur Natur, welches des Bildes Gottes in ihr vergift und im eifrigen bilden und genießen unbeachtet läßt, daß auch die von der bildenden Hand unberührten Geschöpfe die Ehre Gottes verkündigen. Des Indiers scheue Verehrung der Naturdinge vergift des Schöpfers, aber ahnt doch das Göttliche in dem Werke des ihm unbekannten Gottes.

*) S. des Verf.'s Gesch. des Heidentums, I, 141, u. dessen: Deutscher Volksaberglaube, 1869.

Der sittliche Beweggrund.

§. 90.

Jeder Beweggrund für ein Thun ist zunächst ein Gefühl; das Gefühl aber entspringt aus einem Bewußtsein. Das Gefühl ist solcher Beweggrund nach seiner zweifachen Erscheinungsform, als Gefühl der Befriedigung oder der Nichtbefriedigung, also der Lust oder der Unlust. Das Gefühl der Unlust ist auch bei einer durchaus rechtmäßigen Lebensentwicklung in einem gewissen Grade anzunehmen, insofern nämlich der Mensch vor der letzten Vollendung immer das Bewußtsein hat, daß ihm noch etwas fehle, was er zu erreichen habe. Das ist nicht Schmerz, aber doch das Gefühl eines Mangels. (113)

Dem Wesen des Seelenlebens widersprechend ist jede Auffassung, welche irgend eine andere Seelenthätigkeit, etwa das erkennen, als nächsten Beweggrund des Sittlichen annimmt. Der Gedanke an und für sich enthält nichts den Willen bewegendes, aber er ist auch niemals rein für sich da, ist niemals ein bloß ruhender Besitz, sondern erregt sofort und notwendig das Gefühl, und erst durch dieses den Willen. Ich fühle mich durch das wahrgenommene oder gedachte irgendwie angenehm oder unangenehm erregt, je nachdem dasselbe mit meiner Wirklichkeit in Einklang oder in Widerspruch ist. Ein völliges gleichgültigsein ist dabei unmöglich, obgleich die Grade des Lust- und Unlustgefühls sehr verschieden sein können, unmöglich, da das sinnlich oder geistig in mich aufgenommene notwendig in irgend ein Verhältnis zu meinem schon vorhandenen leiblichen oder geistigen Dasein treten muß, und dieses Verhältnis immer entweder ein entsprechen oder ein widersprechen sein muß. Natürlich können die verschiedenen Seiten eines gewonnenen Eindrucks sich auch verschieden verhalten und das daraus hervorgehende Gefühl also ein gemischtes sein, aber in diesem gemischtsein bleiben die Elemente des angenehmen und unangenehmen doch immer unterschieden, verfließen nicht in einander zu einem völligen gleichgültigsein, ähnlich wie jedes als Nahrung verzehrte dem Körper entweder förderlich oder störend ist, aber nicht vollkommen gleichgültig sein kann. Jedes Gefühl aber erregt sofort auch den Willen, also das Thun im weitesten Sinne des Wortes; ist es angenehm, so will ich seinen Gegenstand erhalten, entweder bewahren oder erringen; ist es unangenehm, so will ich ihn entfernen. In dieser Doppelbewegung ist alles Thun, also auch alles sittliche, enthalten, und sie ruht schlechtthin auf einem vorangegangenen Gefühle. Der Gedanke ist zwar die Grundlage des Sittlichen, aber nur das durch denselben angeregte Gefühl ist der eigentliche Beweggrund des Handelns. Das Gute wollen kann mir, wer Lust hat an dem Gesetze des Herrn [Röm. 7, 22; Ps. 1, 2; 112, 1]. — Wenn der Gedanke von etwas noch nicht seiendem, was aber durch mein Thun wirklich werden kann, mir ein Lustgefühl erweckt, so ist

es der Gedanke eines Gutes, welcher kraft dieses Gefühls zur Absicht wird, von welcher der Vorsatz sich dadurch unterscheidet, daß dieser sich nicht auf das Gut selbst, sondern auf die es verwirklichenden Mittel bezieht. Während sich aber die Absicht auf ein Gut bezieht, bezieht sich der Zweck auf das Gut. Ich habe den Zweck, ein vollkommener Mensch zu werden; ich habe die Absicht, die Wissenschaft zu erringen; ich fasse den Vorsatz oder Entschluß, zu studiren. Auch zum Zweck wird mir ein Gedanke nur durch das hinzukommende Gefühl der Liebe; bei dem Vorsatz tritt bereits der Wille stärker hervor.

Nun könnte es scheinen, als ob in dem Zustande ursprünglicher fehlerfreier Güte des menschlichen Wesens wol von einem Gefühle der Lust, nämlich der Glückseligkeit, nicht aber von dem der Unlust die Rede sein könne. Dies wäre nur dann richtig, wenn diese ursprüngliche Vollkommenheit im Widerspruche mit dem Gedanken des Lebens überhaupt als ein vollendetsein aufgefaßt würde. Alle Entwicklungsfähigkeit aber schließt einen gewissen Mangel ein, der jedoch kein Fehler, kein nichtgutes ist; und jedes Bewußtsein eines Mangels erweckt ein Gefühl eines Bedürfnisses, welches zwar kein Schmerz ist und die innere Glückseligkeit (§. 62) nicht aufhebt, aber doch auch nicht das Lustgefühl des vollen befriedigtseins ist. Daß auch der vollkommen geschaffene und in dieser Vollkommenheit bewarte Mensch noch leibliche und geistige Bedürfnisse hat, die an sich notwendig mit einem gewissen, obgleich nur augenblicklichen Unlustgefühle verbunden sind, gehört zu dem Wesen des Geschöpfes und seiner Entwicklung.

§. 91.

Insofern sich das Gefühl auf einen es erregenden Gegenstand bezieht, ist es als Gefühl der Lust: Liebe, als Gefühl der Unlust: Haß. Zwischen beiden liegt kein drittes, obgleich beide in verschiedenen Graden und selbst in Mischung mit einander vorhanden sein können. Die Liebe ist also das Gefühl der Lust, welches aus Bewußtsein des Einklanges eines wirklichen oder gedachten Gegenstandes mit der Wirklichkeit des Subjectes entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Einklang zu bewahren und zu vollenden, also auch das Sein und Wesen dieses Gegenstandes zu erhalten. Der Haß ist das Gefühl der Unlust, welches aus dem Bewußtsein eines unvereinbaren Widerspruchs zwischen dem Menschen entspringt, zugleich mit dem Verlangen, diesen Widerspruch in dem Gegenstande aufzuheben, sei es auch mit dem Aufheben des letzteren selbst. In dem rechtmäßigen sittlichen Zustande, wo alles daseiende gut ist, hat nur die Liebe einen wirklichen Gegenstand, der Haß dagegen nur einen möglichen. — Die Liebe ist wesentlich erhaltend, der Haß wesentlich verneinend, aufhebend; da aber alles sittliche in steter Fortentwicklung eine Wirklichkeit schaffen will, so ist die erhaltende Liebe notwendig zugleich auch für das Sein und Wesen des geliebten Gegenstandes fördernd, und der verneinende Haß zugleich ein setzen des Gegentheils des gehaßten. Die Liebe wirkt also, um immer lieben zu können, der Haß wirkt, um sich selbst aufzuheben; die Liebe lebt, um ewig zu sein,

der Haß lebt, um unterzugehen; nur der Haß kann endlos bestehen, dessen Gegenstand ein ewiger ist, — der satanische. Da der sittliche Haß notwendig das Streben hat, den Widerspruch des Daseins aufzuheben, also den Einklang desselben wiederherzustellen, so ist er in seinem Wesen eins mit der Liebe. Der Haß ist an sich ebenso sittlich, als die Liebe, ist ihre notwendige Rehrseite. Keine sittliche Liebe ohne Haß, und kein sittlicher Haß ohne Liebe; der reine Haß ohne die Liebe wäre eben der satanische. Da der sittliche Haß seinem innern Wesen nach Liebe ist, so ist der eigentliche Beweggrund alles sittlichen Thuns die Liebe. (114)

„Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“ [πλήρωμα, Röm. 13, 10]; darin ist der christliche Gedanke des sittlichen Beweggrundes bestimmt ausgesprochen; die Liebe führt zur Vollbringung des Gesetzes; sie ist die inhaltreiche Fülle, in welcher alles Gesetz beschlossen ist. Ohne Liebe keine Sittlichkeit; und wo die Liebe ist, da ist die Sittlichkeit eine wahrhaft freie, denn die Liebe entfaltet sich selbst zu allem Sittlichen. Darum sagt Christus nach dem Vorgange des Alten Testament [Dt. 6, 5; 10, 12; 11, 13] alles Gesetz in das Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten zusammen [Mt. 22, 37; Luc. 10, 27]; „das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten“ [1 Joh. 5, 3]; die Liebe ist nicht und kann nicht sein ein bloß todtcs Gefühl, sondern ist ihrem Wesen nach wirksam, und wirkt das von dem Menschen geliebte, wirkt den vollen und freien Einklang des Menschen und seines Lebens mit Gott. Wer für die Sittlichkeit einen andern Beweggrund kennt als die Liebe, weiß von dem Sittlichen nichts. Die Liebe dringt aber ihrem Wesen nach auf die Einheit des unterschiedenen, will nicht das bloße Einzelsein. Bloße Selbstliebe mit Ausschluß der andern Liebe ist keine Liebe, sondern nur unsittliche Selbstsucht, ist wol Beweggrund zum Handeln, aber zum widerstittlichen. Selbst was in der Thierwelt wie ein bewußtloses Vorbild sittlicher Tugend erscheint, ruht auf der Liebe und ist ein Ausdruck derselben. Es ist kein sittliches Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre [1 Cor. 16, 14]. — Die sittliche Liebe zu dem Göttlichen ist an und für sich und notwendig auch Haß gegen das gottwidrige. Da dieses zunächst aber noch kein wirkliches, sondern nur ein gedachtes ist, und da selbst dieser Gedanke erst recht lebendig wird durch die Wirklichkeit der Sünde, so können wir den sittlichen Haß erst im dritten Theile betrachten.

Die Liebe wird hier zunächst noch nicht als Tugend oder Gesinnung betrachtet, sondern als reines, durch das Bewußtsein von Anklang oder Widerspruch erregtes Gefühl. Die als Gesetzeserfüllung geforderte Liebe ist mehr als bloßes Gefühl, aber hat dieses zum Grunde und Wesen. Indes auch die hier in Rede kommende Liebe ist doch nicht bloßes Lustgefühl, nicht bloßes erregtsein, sondern enthält zugleich die bewegende Kraft zur thätigen Beziehung auf das geliebte in sich. Alle Liebe hat zum Gegenstand ein Gutes, also in Beziehung auf das Subject ein Gut (§. 51), bekundet das Dasein desselben durch die ihm entgegenkommende, anerkennende Lebenserregung und Lebensbewegung des Subjects, durch dessen Hinneigung zu demselben, um die innere Einheit, den Einklang mit ihm zu bewahren oder zu erhöhen. Da nun alles Dasein für einander geschaffen, zu einem in sich zusammenstimmenden Leben

bestimt ist, so ist die Liebe das Grundgefühl aller vernünftigen Wesen, das unmittelbare Zeugnis von dem gutsein des feindlichen, der Widerklang jenes ersten Zeugnisses des Schöpfers über sein Schöpfungswerk, darnach auch die innerste Lebenskraft des sittlichen Lebens, dessen Zweck und Wesen ja der Einklang, das Gute ist. Auf das Gute, also Göttliche, hingewirkt, hat die Liebe die Bürgschaft der Ewigkeit, während der gegen alles nichtgute, also widergöttliche, gerichtete sittliche Haß kraft seines verneinenden Wesens den Zweck hat, mit seinem Gegenstande auch sich selbst aufzuheben. Frieden ist der Liebe wie des Hasses Ziel, ist eine wesentliche Seite des höchsten Gutes selbst.

§. 92.

Wenn die Liebe der Beweggrund zu allem sittlichen Thun, also auch immer dessen Voraussetzung ist, so muß es auch eine vorsittliche Liebe geben, die an sich noch nicht sittlich ist, sondern erst zum Sittlichen führt. In der dem Menschen ursprünglich schon eignenden, obgleich noch nicht entwickelten Gottebenbildlichkeit ist auch eine ursprüngliche, allem sittlichen wollen vorausgehende Liebe schon mit gesetzt, eine unmittelbare Liebe des geschaffenen Geistes zu dem ihm sich offenbarenden Schöpfer und zu der ihn umgebenden, des Schöpfers Liebe bekundenden Welt. Diese unmittelbare, noch nicht sittlich errungene Liebe ist aber nicht ein unfrei wirkender, zwingender Trieb, sondern empfängt den Charakter der sittlichen Freiheit durch das zugleich mitgesetzte Bewußtsein der persönlichen Selbstständigkeit und der darin liegenden Liebe des Menschen zu sich selbst, also daß der Mensch in dieser zweifachen ursprünglichen Liebe, welche die Möglichkeit des Gegensatzes ebenso wie des Einklangs bietet, zu einer freien Selbstentscheidung hingewiesen wird.

Ist das Gefühl der Liebe ein unmittelbar erregtes und als solches die Voraussetzung des sittlichen Thuns, zu welchem es hinführt, so scheint die sittliche Freiheit abgewiesen zu sein. Denn jenes Gefühl ist noch ein unwillkürliches, unfreies; Liebe und Haß wirken aber unmittelbar ein Verlangen und ein Zurückweisen. Andererseits können wir die Liebe unmöglich aus dem Gebiete des Sittlichen hinausweisen und sie zu einer bloßen Voraussetzung desselben machen; denn in dem christlichen Bewußtsein wenigstens ist der Mensch für seine Liebe und seinen Haß sittlich verantwortlich; die Liebe ist ein Gegenstand des Sollens und wird von Christo als der Inbegriff aller Gesetzeserfüllung gefordert. Das scheint ein unlösbarer Widerspruch.

Zunächst ist jedenfalls anzuerkennen, daß es eine vorsittliche Liebe gibt. Auch das Thier hat Liebe und wird durch sie zur Thätigkeit angeregt; und auch das Kind an der Mutterbrust empfindet und befunet Liebe. Das ist noch keine mit freiem, bewußten Willen errungene, noch keine sittliche, sondern eine rein natürliche Liebe, die aber die notwendige Voraussetzung aller Entwicklung zur Sittlichkeit ist. Auch der ursprüngliche Mensch mußte eine solche Liebe haben, ohne welche ein Leben des göttlichen Ebenbildes gar nicht denkbar ist. Im Einklang mit Gott und dem All geschaffen, mußte er auch das Gefühl dieses Einklangs unmittelbar haben, mußte sich wolffühlen in seinem

Dasein und in seiner Paradieseswelt, und in seinem Wohlgefühl auch das, wodurch es in ihm erregt wurde, lieben; es trat ihm von allen Seiten das Bild der göttlichen Liebe, des Einklanges des Daseins entgegen, und er mußte es fühlen und es lieben; und wenn sich ihm Gott als der liebende Vater offenbarte, so mußte der Mensch auch ihm gegenüber das Gefühl des Einklanges und der Liebe empfinden. Alle diese Liebe aber ist noch eine unmittelbar erweckte noch nicht durch sittliches Thun frei gesetzte, ist also noch nicht sittliche Liebe, obwohl sie zu sittlichem Thun und darum auch zur sittlichen Gestaltung der Liebe selbst hinleitet. Wäre nun diese erste, vorsittliche Liebe zu Gott und seiner Welt die einzige in dem Menschen wirkliche, so würde allerdings das ihr, also auch dem Willen Gottes entsprechende Thun so unmittelbar und notwendig aus ihr folgen, daß die Möglichkeit einer entgegengesetzten Selbstentscheidung kaum denkbar wäre, also daß damit zwar nicht die sittliche Freiheit überhaupt, aber doch die Wahlfreiheit thatsächlich und im wesentlichen aufgehoben wäre. Der Mensch würde nicht zwischen der Wahl des Guten und des Bösen in freier Selbstbestimmung stehen, sondern würde ganz überwältigend auf die Wahl des Guten durch inneren, mächtigen Trieb hingeführt werden. Es wäre damit wol eine schlechthin sündenreine Entwicklung begreiflich gemacht, um so unbegreiflicher aber wäre die Möglichkeit einer Entscheidung zum gottwidrigen.

Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn die ebenso natürliche und unmittelbare vorsittliche Selbstliebe mit in Rechnung gezogen wird. Als vorsittliche muß auch diese schon darum betrachtet werden, weil sie der unwillkürliche, naturgemäße Ausdruck des Seelenlebens überhaupt ist und darum auch bei den Thieren bewußtlos sich vorfindet. Daß sie bei dem Menschen eine bewußte, eine Seite des vernünftigen Selbstbewußtseins ist, das macht sie noch nicht zu einer an sich sittlichen, sondern nur fähig, zur sittlichen gebildet zu werden. Während nun bei dem Thiere die bewußtlose Selbstliebe nie zu einer wirklich bösen werden kann, ist bei dem Menschen die bewußte Selbstliebe kraft der höheren Selbständigkeit des freien Geistes nur in möglichem Einklange mit der Liebe zu Gott und zu der Welt, und soll in wirklichen Einklang mit ihr treten. Die Selbstliebe ist an sich gut, ist durchaus noch nicht Selbstsucht; Christus selbst stellt die Selbstliebe als eine sittlich berechnigte und als das Maß für die Nächstenliebe hin [Mt. 22, 39; Luc. 10, 27; vgl. Röm. 13, 9; Gal. 5, 14; Jac. 2, 8; Eph. 5, 28. 29. 33; 1 Sam. 18, 1. 3]; aber dieses gutsein besteht nicht in einem von vornherein gesetzten Einklange mit der gegenständlichen Liebe, sondern gerade in der Freiheit derselben, diesen Einklang selbst zu setzen. Die Gottesliebe und die Selbstliebe sind beide gleich sehr ursprünglich, stehen auch an sich durchaus nicht mit einander in Widerspruch, aber sind doch von einander unterschieden und von einander beziehungsweise unabhängig. In dieser Unabhängigkeit der beiderseitigen Liebe beruht die Wahlfreiheit des Menschen. Der Mensch hat die sittliche Aufgabe, den Einklang zwischen der Selbstliebe und der Gottesliebe frei zu setzen, nicht dadurch, daß er die eine Liebe aufhebe, nicht dadurch, daß er die Gottesliebe abhängig mache von der Selbstliebe, sondern dadurch, daß er die Selbstliebe abhängig mache von der Gottesliebe, sie dieser frei unterordne. Indem das göttliche Gebot an ihn erging, war sich der Mensch sofort auch bewußt, daß ein Unterschied bestehe zwischen seiner Selbstliebe und seiner Gottesliebe, zugleich aber auch, daß er diesen Unterschied nicht zum Gegensatze, sondern zur Uebereinstimmung aus-

zubilden habe. Die eine logisch mögliche Miswahl, daß er die an sich berechnigte Selbstliebe vernichte durch einseitiges geltendmachen der Gottesliebe, war sachlich unmöglich, weil in der Gottesliebe alles Gute, also auch die rechte Selbstliebe, notwendig mitgesetzt ist, denn Gott bewaret das von ihm selbst gewollte; es blieb also nur die andere Miswahl möglich und darum sittlich verboten: die Gottesliebe der Selbstliebe zu unterwerfen, statt letztere in der rechten Unterordnung unter jene in ihrer Wahrheit zu bewahren. Wäre dem Menschen nur die Gottesliebe ursprünglich, so wäre eine Erwählung des gottwidrigen unmöglich gewesen; wäre ihm nur die Selbstliebe ursprünglich, so wäre ihm die Erwählung des Guten, der Unterordnung unter den göttlichen Willen ebenso unmöglich, und der Mensch, wie dort für das Gute, so hier für das Böse unzurechnungsfähig gewesen, ohne Verdienst und ohne Schuld. Indem aber die Gottesliebe und die Selbstliebe gleich sehr ursprünglich sind, als vorsittlicher Keim des Sittlichen, so ist der Mensch für das setzen oder abweisen des Einklangs der beiderseitigen Liebe vollkommen verantwortlich, denn diese Entscheidung war nicht schon ursprünglich mitgesetzt, sondern als sittliche Aufgabe an den freien Willen des Menschen gestellt. Die bloße Gottesliebe hätte den Menschen gut, aber nicht frei gemacht, die bloße Selbstliebe scheinbar frei, aber nicht gut; die beiderseitige Liebe machte ihn wahrhaft frei zur Erwählung des Guten, aber auch möglicherweise zur Erwählung des Bösen, welches nun erst, kraft der ebenfalls vorhandenen ursprünglichen Gottesliebe zu einer Untreue an Gott, zu einer strafbaren Sünde wurde. Aehnlich ist es mit der sittlichen Bildung des Kindes. Das schon zum Selbstbewußtsein gelangte Kind hat Liebe zu seiner Mutter und eine an sich durchaus berechnigte Liebe zum Spiel; wenn der Wille der Mutter das Kind vom Spiele abbrüst, wird sich das Kind des Unterschiedes der beiderseitigen Liebe bewußt; es weiß auch, daß es die Liebe zum Spiel vorziehen, den Willen der Mutter unbeachtet lassen kann. Es muß mit sittlich freier Wahl die Entscheidung treffen, die eine Liebe der andern unterordnen; wält es den Gehorsam, so fühlt es in dieser seiner Wahl sich erst wahrhaft frei. Wäre kein Unterschied der beiderseitigen Liebe gewesen, so hätte das Kind keine Wahl gehabt, es wäre ebenso unfrei und ohne das Bewußtsein des Guten und ohne Anspruch auf Lob seiner Mutter nachgegangen, wie es im andern Falle unfrei, ohne Bewußtsein eines Bösen und ohne Recht eines Tadelns dem Spiele nachgegangen wäre. Erst solche Fälle der Wahl, der sittlichen Selbstentscheidung, bringen des Kindes Sittlichkeit zur Entwicklung und Reife. — Es wäre sehr verkehrt, die Selbstliebe als an sich böse und als natürlichen Keim des Bösen zu betrachten; sie gewärt nur, nicht an sich, sondern in ihrem rechtmäßigen Unterschiede von der Gottesliebe, die Möglichkeit des Bösen, aber ganz ebenso auch die Möglichkeit des sittlich guten überhaupt. Erst in der mit Bewußtsein vollzogenen freien Unterordnung der Selbstliebe unter die Gottesliebe wird diese wie jene zu einer sittlichen. Von einem müssen in der Entscheidung nach einer oder der andern Seite kann da keine Rede sein, sondern nur von einem sollen und nicht sollen.

§. 93.

Die ursprüngliche Liebe des Menschen zu Gott und seinen Werken wird erst sittlich, wenn sie durch den sich selbst liebenden Geist mit Bewußtsein und freier Anerkennung bewart, und wenn die Gottesliebe

als das die Selbstliebe bestimmende gesetzt wird, wenn also die beiderseitige Liebe zu einem Streben der Selbstliebe wird, sich in Einklang mit aller Liebe durch freie Unterordnung unter die Gottesliebe zu setzen. Die Liebe als sittliche, mit Bewußtsein nach ihrem Gegenstande strebende, wird Gesinnung. Für alles weitere sittliche Leben ist also die sittliche Gesinnung die notwendige Voraussetzung; und sie ist dies in ihrer Doppelgestalt als die bejahende Gesinnung der Liebe, und, in Beziehung auf das Böse, als die verneinende Gesinnung des Hasses. Nur als Gesinnung, nicht als vorsichtige natürliche Liebe ist diese ein Gegenstand des göttlichen Gesetzes, eine sittliche Forderung, während jene vorsittliche Liebe zu dem in der Schöpfung selbst gesetzten Guten gehört. Als sittlicher Beweggrund ist also die Liebe auch der Grund des Sittlichen im vollsten Sinne, der lebenskräftige Keim alles andern sittlichen Thuns.

Dadurch, daß die Liebe zur sittlichen Pflicht wird, hört sie nicht auf sittlicher Beweggrund zu sein. Der zu sittlichem Bewußtsein erwachte Mensch soll gar keinen andern Beweggrund seines sittlichen Thuns haben als einen sittlich selbst gesetzten, nicht eine bloß natürliche, vorsittliche Liebe, sondern die Liebe als Gesinnung. Manche leugnen, daß die Liebe überhaupt ein Gegenstand des göttlichen Gesetzes sei, weil man eben die Liebe für ein bloßes, unfreiwilliges Gefühl hält. Auch Rothe*) behauptet, Liebe lasse sich nicht gebieten, sondern nur das Lieben lernen. Diese Unterscheidung ist fast allzusein; läßt sich das lernen gebieten, und hat das lernen ein notwendiges Ergebnis, so wird doch mit dem lernen auch das Ergebnis desselben geboten. Die Auffassung: der Mensch sei auch an sich, abgesehen von der sündlichen Entartung, nicht Herr über sein Herz, er könne nicht für seine Neigungen, für seine Liebe oder seinen Widerwillen, hebt die sittliche Zurechnungsfähigkeit des Menschen gradezu auf. Wenn der Mensch nicht seine Liebe und seinen Haß beherrschen und die sittliche Liebe erringen kann, sondern von blinden Neigungen sich beherrschen lassen muß, so ist er nicht mehr ein sittliches Wesen, sondern ein Thier, nur von sehr gefährlicher Art. Wenn Ehen nur aus „unüberwindlicher“ Neigung geschlossen oder „aus unüberwindlicher Abneigung“ getrennt werden, so gehört beides nicht mehr in das Gebiet des Sittlichen. Die christliche Sittlichkeit fordert freilich nicht, daß Ehen mit „unüberwindlicher Abneigung“ bestehen bleiben sollen, sie leugnet vielmehr grundsätzlich, daß eine solche Unüberwindlichkeit zuzugeben sei, indem sie den Menschen für seine Liebe und seinen Haß sittlich verantwortlich macht. Das wäre nicht bloß eine grausame, sondern eine sinnlose Sittenlehre, welche einerseits zugäbe, daß wir unserer Liebe oder Abneigung durchaus nicht Herr seien, daß sich Liebe durchaus nicht als Pflicht gebieten lasse, und andererseits forderte, daß der Mensch doch durchaus nicht nach seiner Liebe oder Abneigung, sondern nach der davon ganz unabhängigen Forderung des sittlichen Gesetzes handeln solle; wer nicht Liebe hat, kann ohne Heuchelei nicht Liebe üben; daß er aber jene nicht hat, ist seine Schuld. Die christliche Sittenlehre fordert nicht, Liebe in That zu bekunden, wo keine Liebe ist, denn sie kann keine Lüge fordern; sie fordert Liebe zu haben gegen jederman, und darum

*) III. §. 940. 2. Aufl. III. §. 932.

auch Liebe zu üben. Die heilige Schrift bekundet unzweideutig, daß der Beweggrund alles sittlichen Thuns, die Liebe, auch eine durch das sittliche Gesetz gebotene Pflicht sei; das Gesetz: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ [Lev. 19, 18; Mt. 22, 39; Mc. 12, 31] heißt ein „königliches Gesetz“ d. h. das alle andern beherrschende [Jac. 2, 8; vgl. Gal. 5, 14; Col. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; 1 Joh. 3, 11 ff.; 4, 7 ff.]

§. 94.

Da die Sittlichkeit die freie Erfüllung des göttlichen Willens ist, so ist die sittliche Liebe zunächst immer Liebe zu Gott, und die Liebe zu dem geschaffenen ist nur dadurch sittlich, daß sie auf die Gottesliebe sich gründet, das geschaffene als Gottes Werk betrachtet, in demselben Gott liebt. Das Gottesbewußtsein, zur sittlichen Gottesliebe erhoben, ist die Frömmigkeit (εὐσεβεία); alle Sittlichkeit ruht also auf der Frömmigkeit. Jede unfrome Liebe ist unmächtig, also auch jede Liebe zum Geschöpf als solchem, für sich erfasst, ohne Verbindung und Durchbringung mit der Gottesliebe. Alle sittliche Gottesliebe aber ruht auf dem Bewußtsein der Liebe Gottes zu uns; Liebe wird nur durch Liebe erzeugt; alle sittliche Liebe ist ihrem Wesen nach Gegenliebe, und auch ein nicht liebendes Geschöpf kann nur insofern geliebt werden, als uns Gottes Liebe daraus entgegenblickt; und darum eben sucht zwar die sittliche Liebe zu den Menschen deren Gegenliebe, aber bedarf ihrer nicht.

Wie das vernünftige Denken die Einheit seiner Gedankenwelt nur in dem Gedanken Gottes findet, so findet auch die sittliche Liebe nur in der Gottesliebe ihre Ruhe und ihre Einheit; sie will nicht den Schein, sondern die Wahrheit; ihre Wahrheit aber haben alle Dinge nur in ihrer Beziehung auf Gott. Wie diejenige Liebe höher, wahrer und mächtiger ist, die in dem Menschen nicht bloß das Sinnliche, sondern die Seele liebt, so ist noch höher und wahrer und mächtiger die, welche in dem Menschen nicht bloß das Geschöpf, sondern auch Gottes Bild und darin Gott selbst liebt. Die Liebe ist um so gediegener, je höher ihr Gegenstand ist; wer Gottes Spur sieht in den Geschöpfen, und Gott in ihnen liebt, der allein liebt mit der ganzen Macht der Liebe. Die rechte Liebe zum Geschöpf ruht auf dem Bewußtsein: „die Erde ist des Herrn und alles, was darinnen ist“ [1 Cor. 10, 26]; das setzt das Geschöpf nicht für die Liebe herab, sondern erhöht seinen Werth und die Liebe. So stellt auch Christus das Gebot der Gottesliebe als „das erste und vornehmste“ hin; „das andere aber ist dem gleich,“ d. h. es ist darin schon mit gegeben, aber fällt doch nicht schlechthin mit ihm zusammen, ist der Widerstrahl der Gottesliebe an dem Nächsten; die Nächstenliebe ist irrig, wenn sie nicht in der Gottesliebe ruht. Darum sagt auch Christus: „wer Vater oder Mutter mehr liebet als mich, der ist mein nicht werth“ [Mt. 10, 37]. Das klingt dem natürlichen Menschen hart und schroff; aber auf christlichem, ja auf religiösem Standpunkte überhaupt ist kein anderer Gedanke möglich als der, daß eine Liebe zum Geschöpf ohne die höhere Gottesliebe, oder diese zurückdrängend, sündlich sei. Durch diese Beziehung aller Liebe zur Gottesliebe wird sie auch vor beschränkter Einseitigkeit bewahrt, richtet sich nicht in

zufälliger Willkür auf einzelnes, sondern ist eine alles geschaffene umfassende, obgleich verschiedene Stufen solcher Liebe kraft der verschiedenen Eigentümlichkeit des Gegenstandes und des liebenden Menschen möglich sind.

Dieses wahre Verhältnis der Liebe zum Geschöpf und der Liebe zu Gott zu einander tritt noch schärfer hervor, wenn wir das Verhältnis der menschlichen Liebe zur göttlichen ins Auge fassen. Wie das menschliche Denken nur ein nachdenken des göttlichen Gedankens ist, so ist auch die menschliche Liebe nur ein nachlieben der göttlichen Liebe. Alles Wahre und Gute in dem Abbilde wird entzündet durch das Wahre und Gute des Urbildes; „wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe“ [1 Joh. 4, 8]. Der Mensch könnte Gott nicht lieben, könnte also gar nicht sittlich lieben, wenn er nicht geliebt wäre von Gott. Gottes Liebe ist eine Liebe der Gnade; des Menschen Liebe ist eine Liebe des Dankes, ist des Kindes Gegenliebe. Die Liebe kann nichts anderes lieben als die Liebe [Ps. 103, 1 ff.; Col. 3, 17; 1 Thess. 5, 18; 1 Joh. 4, 11. 19]. Darum ist kein Schmerz so groß, als wo die Liebe unerwidert bleibt. Aber dem frommen Gemüth bleibt sie nicht unerwidert; es findet die Liebe, die es sucht; „was ihr gethan habt einem meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan,“ spricht Christus; und wo sich dem liebenden des Menschen Herz kalt verschließet, da tritt ihm seines Gottes Liebe entgegen.

§. 95.

Während die Liebe zu dem geschaffenen entweder nur eine Liebe zu dem geringeren, oder zu dem gleichen oder zu dem nur beziehungsweise höheren ist, also immer mit dem Bewußtsein der selbstständigen Macht und eines besonderen, eigenen Rechtes ihm gegenüber tritt, ist die Liebe zu Gott als zu einem schlechthin über alles Menschliche Erhabenen immer verbunden mit dem Bewußtsein der eigenen Unmacht gegenüber der unendlichen heiligen Macht des Geliebten, ist also eine Liebe der Furcht. Die Gottesliebe ist wesentlich Gottesfurcht; aber es gibt auch keine sittliche Furcht Gottes ohne Gottesliebe. Die bloße, reine Furcht ist kein sittlicher Beweggrund, weil dieses nur die Liebe ist.

In jeder Liebe zu einem geschaffenen ist mein sittliches Thun ein das Sein und Leben desselben ergänzendes und förderndes; ich leiste ihm in meiner Liebe einen wirklichen Dienst, erwerbe mir Anspruch auf dankbare Gegenliebe. Gottes Sein und Leben kann durch mein lieben nicht ergänzt und erhöht werden; ich kann ihm einen wirklichen Dienst nicht leisten, wofür mir Gott zu Dank verpflichtet wäre [Hi. 41, 2; Röm. 11, 35]. Die Gottesliebe besteht nur mit dem Bewußtsein, daß ich alles von Gott empfangen, Gott nichts von mir empfängt, daß all mein Sein und Leben schlechthin in seiner Macht steht. Solches Bewußtsein schließt das Gefühl der Furcht notwendig ein, nicht der Furcht vor der bloßen, ohne Rücksicht auf sittliches Thun wirkenden Macht, sondern vor dem allem unheiligen entgegentretenden gerechten Gott; und in diesem Sinne macht selbst Christus die Hinweisung auf Gottes Strafgericht zu einem Beweggrunde für das Sittliche [Mt. 5, 22. 25 ff.; 25, 45. 46]. Die Furcht vor Gott ohne Liebe ist zwar keineswegs vernünftig, ist vielmehr grade dann, wenn die Liebe fehlt, die rechtmäßige Bekundung des Widerspruchs

zwischen dem eigenen unheiligen Sein und dem heiligen Gott, aber sie ist kein sittlicher Beweggrund. Sie setzt den Zwiespalt voraus, den das Sittliche grade verneint; sie kann ihn auch nicht aufheben, weil nur die Liebe einigt. Daß trotzdem solche Knechtesfurcht für den Zustand der Sündhaftigkeit von sittlicher Bedeutung ist, werden wir später sehen. Für den vorständlichen Zustand hat die bloße Furcht weder Möglichkeit noch Sinn; denn die bloße Furcht ist ihrem Wesen nach Haß, nämlich gegen das mächtigere, mit dem wir nicht durch Liebe verbunden sind.

Dennoch ist bloße Liebe ohne alle Furcht Gott gegenüber eine Unwahrheit, denn das wäre nur die Liebe der Vertraulichkeit wie zu seines gleichen. Der seiner sittlichen Freiheit sich bewußte Mensch muß sich auch in jedem Augenblicke, wo er von seiner Freiheit gebrauch macht, bewußt sein, daß Gott ihrem Mißbrauch als heilige Macht entgegentritt. Das Gefühl, welches aus solchem Bewußtsein entspringt, ist nicht im Widerspruch mit der Liebe, ist aber auch nicht die Liebe selbst, ist wahrhafte, sittliche Furcht. Darum ist solche sittliche Scheu vor Gott, die wahre Ehrfurcht vor Gott aller Weisheit Anfang und aller Sittlichkeit Bedingung [Dt. 5, 29; 6, 2; 10, 20; Spr. 1, 7; 8, 13; 9, 10; 15, 33; 16, 6; Pred. 12, 13; Ps. 111, 10; 112, 1; Hi. 28, 28; 2 Cor. 7, 1]. Nur „die den Herrn fürchten, hoffen auf den Herrn“ [Ps. 115, 11]; denn nur der heilige Gott gibt Bürgschaft für seine Liebe und Wahrhaftigkeit; Gott nicht fürchten heißt gottlos sein [Spr. 1, 29; Röm. 3, 18], und Frömmigkeit ist eins mit Gottesfurcht (φόβος Θεοῦ) [Act. 9, 31; Eph. 5, 21; 2 Cor. 7, 1]. Nicht auf diese fromme Scheu vor dem heiligen Gott, sondern auf jene bloße, knechtische, das Wesen des Hasses tragende Furcht bezieht es sich, wenn Johannes sagt: „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibet die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein (πόλιν ἐν, ist ein Gefühl des Zwiespalts mit Gott, der Unseligkeit); wer sich aber fürchtet, ist nicht vollkommen in der Liebe“ [1 Joh. 4, 18]. Wahre Gottesfurcht ist eng geeignet mit der Gottesliebe [Dt. 10, 12].

§. 96.

Wo die Gottesliebe wahre Gottesfurcht ist, da ist sie auch festes Gottvertrauen. Vertrauen ist die Rehrseite der Furcht. Menschenfurcht hat kein Vertrauen; Gottesfurcht ist an sich auch Gottvertrauen. In Beziehung auf alles Böse fürchte ich Gott, der es und mich zu schanden macht; in Beziehung auf alles Gute vertraue ich Gott, der mich nicht zu schanden werden läßt, sondern der das in seinem Namen begonnene herlich hinausführt. Die gottesfürchtige Liebe ist für ihr sittliches Thun voll Zuversicht; Gott fürchtend, fürchtet sie keine widergöttliche Macht. Ihres Sieges gewiß und dessen, daß sie in Gott und für Gott, also göttliches und ewiges wirkt, ist sie Begeisterung, der höchste und wahrste sittliche Beweggrund und die allein zureichende Macht da, wo es sich um ein sittliches Thun für allgemeine, über die zeitlichen Zwecke des Einzelwesens hinausgehende Zwecke handelt, wo das zeitliche Glück des Menschen einem sittlichen Gedanken aufgeopfert werden muß, was freilich nur denkbar ist, wo die Sünde in der Menschheit waltet.

Das Gottvertrauen ist Glaube, Liebe und Hoffnung zugleich, zunächst aber nicht das durch sittliches selbstbilden errungene Ergebnis, sondern der dem sittlichen Leben selbst vorangehende Keim jenes dreifaltigen Lebens. Wie des Kindes aufkeimendes Bewußtsein sich unmittelbar in einem noch dunkeln Vertrauen zur Mutter äußert, so auch des Menschen erste Lebensbeziehung zu Gott. Der Mensch kommt nicht erst aus dem Glauben und aus der Liebe zum Vertrauen, sondern jene sind an sich schon und notwendig Vertrauen, und dieses ist also eine notwendige Voraussetzung alles sittlichen Lebens. Vertrauen bezieht sich auf den Gedanken des Zweckes; das bloße Verlangen nach einem Ziele ist noch kein zureichender Beweggrund zum sittlichen Ringen darnach; es kann auch ein hoffnungsloses und darum thatloses sein; der klingläubige Petrus versinkt in die Wellen; nur das feste Vertrauen stärket den Muth, wecket die Kraft [Ps. 18, 31 ff.; 27, 14; 34, 9; 37, 3 ff.; 62, 6 ff.; 84, 13; Spr. 16, 20 und oft]. — Es gibt keine Begeisterung für das Böse; höchstens eine satanische Lust am Bösen, aber diese Lust hat Furcht und Ingrimm, nicht Begeisterung. Der sündliche Mensch kann sich irren über das, was gut oder was böse sei, und kann darum auch für einen thörichten Gedanken sich begeistern, aber nur darum, weil er ihn für etwas gutes und herrliches hält. Auch das bloß einzelne und zeitliche kann nicht begeistern; sondern nur das Ideale, was als schlechtthin giltige, als ewige Wahrheit, also als von göttlicher Bedeutung erfaßt wird, das, von dessen Siege und bleibendem Bestehen der Mensch volle Zuversicht hat. Für etwas bloß einzelnes und für etwas bloß nützliches kann ich mich wol erwärmen, selbst leidenschaftlich, aber nicht begeistern. Zweifellos ist nur das schlechtthin gute, Göttliche. Der Zweifel ist der Tod aller Begeisterung; ohne Glauben ist es unmöglich, für das Göttliche sittlich einzutreten. Ohne Begeisterung gibt es nur ein klag. berechnetes Wirken für zeitliche Zwecke, kein Wirken für das Göttliche und Ewige; darum, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde, weil es außersittlich ist, der Mensch aber in jedem Augenblick sittlich sein soll. Die Apostel hatten während des irdischen Lebens Christi wol heiße Liebe zu ihrem Herrn, also daß sie bereit waren, mit ihm zu sterben [Joh. 11, 16], aber Begeisterung hatten sie erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes.

§. 97.

Ist die Liebe aus dem Bewußtsein eines Einklanges des Menschen mit seinem Gegenstande hervorgegangen, und ist das Gefühl eines solchen Einklanges das Gefühl der Glückseligkeit, so ist alle Liebe an und für sich auch Glückseligkeit, und ihr Streben notwendig auch ein Streben nach dieser. Aber da die Liebe nicht das ihre sucht, sondern ihr Wohl nur in dem des Geliebten findet, so ist dieses auf der sittlichen Liebe ruhende Glückseligkeitsstreben durchaus kein selbstsüchtiges, engherziges, sondern ein rechtmäßiger Beweggrund zum sittlichen Thun, aber nur insofern es eins mit der rechten Liebe, und nicht als etwas von ihr verschiedenes auftritt, nicht als erste, grundlegende Macht, sondern als abgeleitete, wird aber zu einem unsittlichen Beweggrunde, insofern es ein Ausdruck der bloßen Selbstliebe ist (Eudämonismus). — Die aus

dem sittlichen Thun hervorgehende Neigung zum Guten wird selbst wieder ein höherer Beweggrund zum Sittlichen.

Die Frage nach der Sittlichkeit des Glückseligkeitsstrebens als sittlichen Beweggrundes läßt sich also nicht ohne genauere Bestimmung beantworten. Die eigentliche „eudämonistische“ Auffassung, die der Epikuräer, ist allerdings unsittlich, weil sie auf der bloßen Selbstliebe ruht. Die heidnische Sittenlehre wußte diesem selbstjüchtigen Glückseligkeitsprincip nichts anderes entgegenzusetzen als den Gedanken, daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebt werden müsse. Wenn da scheinbar die Person einem allgemeinen Gedanken untergeordnet wurde, so war es bei der innern Unwahrheit der Sache nicht anders möglich, als daß auch bei dem strengsten Stoicismus zuletzt doch wieder bloß das stolze Selbstgefühl der Einzelpersonlichkeit das eigentlich bewegende war. Der Gedanke der Liebe als des eigentlichen sittlichen Beweggrundes fehlte der heidnischen Sittenlehre ganz, ist ein eigentümlich christlicher. Der christliche Gedanke der Liebe versöhnt die redtmäßige Selbstliebe mit der Unterwerfung unter das sittliche Gesetz. Gott liebend liebt der Mensch auch sich als Gottes Kind, und seine Pflicht erfüllend verwirklicht er auch seine Glückseligkeit. Die Liebe zu Gott und seinen Geschöpfen ist einerseits an sich schon Glückseligkeitsgefühl, und andererseits Beweggrund zum sittlichen Thun. Der auch in neuerer Zeit, besonders auch durch die Kantische Schule so lebhaft geführte Streit über das Glückseligkeitsprincip erhält in der christlichen Auffassung erst seine rechte Lösung, indem sie in dem rechten Streben nach Glückseligkeit ebenso einen durchaus sittlichen Beweggrund anerkennt, wie sie es verkärt durch die Liebe, in welcher sie es allein begründet. Es ist also eine sehr einseitige Beschränktheit, wenn man von rationalistischer Seite der alttestamentlichen Sittenlehre „Eudämonismus“ vorwirft. Allerdings erkennt das alte Testament das Streben nach Glückseligkeit als einen wahren Beweggrund der Gesetzeserfüllung an: „auf daß es dir wohlgehe und du lange lebest auf Erden“ [Ex 20, 12; Dt. 4, 40; 5, 16. 29. 33; Ps. 37, 37; 122, 6; rc.]; dies, die Formel: „wohl dem, welcher rc.“ [Ps. 1, 1; 2, 12; 34, 9; 40, 5; rc.], und ähnliches ist eine sehr gewöhnliche Ermunterung zum sittlichen Gehorsam; aber auch Christus selbst und die Apostel führen ausdrücklich solchen Beweggrund an: „thue dies, so wirst du leben“ [Luc. 10, 28; vgl. Mt. 19, 16. 17. 28. 29; 6, 19. 20; Mc. 10, 21; Luc. 12, 33; Joh. 3, 36; Eph. 6, 3; Röm. 2, 7; 1 Tim. 4, 8; 6, 19]; die „Krone“ des Lebens wird der Treue als Lohn verheißen [1 Cor. 9, 25; 2 Tim. 4, 8; 1 Petr. 5, 4; Jac. 1, 12; Off. 2, 10]; aber weder das alte noch das neue Testament lösen dieses Streben nach Glückseligkeit von der Liebe zu Gott und dem Nächsten, in welcher sie beide vielmehr den wahren Beweggrund des sittlichen Strebens finden. Es ist da eben kein innerer Gegensatz zwischen der Liebe und dem Streben nach Glückseligkeit, sondern das letztere ist in jener unmittelbar schon mit gegeben und von ihr gar nicht zu trennen. Das Christentum kennt keine andere Seligkeit als die Liebe zu Gott in dem Bewußtsein, von Gott geliebt zu sein.

Jedes sittliche Thun hat notwendig ein bleibendes Ergebnis im Menschen selbst, macht das Sittliche zu seinem Besitz und Eigentum, bildet immer mehr seinen sittlichen Charakter, bewirkt also eine Neigung und eine Fertigkeit zum sittlichen Handeln. Dieser sittliche Besitz als Ergebnis des sittlichen Thuns, die Tugend, wird als wirksame Kraft selbst zu einem Beweggrunde des sitt-

lichen Lebens, also daß der Mensch durch sein sittliches Thun auch die bewegende Kraft desselben immer mehr verstärkt. Von dieser Fertigkeit zum sittlichen handeln werden wir später sprechen; es ist hier nur darauf hinzuweisen, daß durch das sittliche Thun selbst die ursprünglich noch unbestimmte Wahlfreiheit eine Bestimmtheit erhält, das sittlich gute nun selbst als solche in sich aufnimmt. Das Sittliche entwickelt sich selbst zu einer immer größeren Kraft, erneuert im organischen Kreislauf des Lebens sich fort und fort in gesteigertem Maß. Das Gute wird dem sittlichen Menschen gewissermaßen zur zweiten Natur, welche aus sich heraus mit eigener Kraft wirkt; es ist ihm nicht mehr ein bloß gegenständliches, auch nicht mehr bloß als natürliche Anlage an ihm, sondern als lebendiger Besitz und darum als wirkende Kraft in ihm.

Fünfter Abschnitt.

Das sittliche Thun.

§. 98.

Die Liebe wirkt das vollbringen des liebend. gewollten Zweckes; sittlicher Beweggrund und Vollbringung des Zweckes gehören also sittlich untrennbar zusammen. Das Sittliche liegt weder bloß im Beweggrunde, noch bloß in dem Thun, weder bloß in der Absicht oder dem Zwecke, noch bloß in den Mitteln zum Zweck, sondern in der Einheit von beiden. Der gute Zweck heiligt nicht das Mittel, noch ein gutes Mittel den Zweck, sondern der gute Zweck vollbringt sich sittlich nur durch gute Mittel; ein Zweck, welcher wirklich durch unsittliche Mittel erreicht werden kann, ist selbst unsittlich.

Da das Sittliche ein freies verwirklichen eines vernünftigen Zweckes ist, so entsteht die Frage, worin das Sittliche eigentlich liege, ob in dem Zweck und in dem Beweggrunde, oder ob in den Mitteln zum Zweck, d. h. in den Handlungen, die zu der Verwirklichung des Zweckes führen, oder ob in beiden zugleich, also ob man eine That allein nach der Absicht oder allein nach der Handlung selbst oder nach beiden zugleich beurtheilen solle. Die beiden ersten dieser drei Fragen sind von den Jesuiten bejaht worden (S. 163); dies ist aber nicht ihnen eigentümlich, sondern ist mehr oder weniger in aller entarteten Moral, besonders in der der großen Welt enthalten, und es herrscht außerhalb des christlichen Ernstes überall die Neigung, das Sittliche des Zweckes und der Mittel von einander zu trennen.

Aus dem Begriffe des Sittlichen folgt von selbst, daß der bewusste Zweck, also die Absicht, bei der sittlichen Beurteilung bestimmt in erster Linie steht, daß also nur dasjenige Thun gut sein kann, welches einen guten, der sittlichen

Weltordnung entsprechenden Zweck im Auge hat. Was diesen Zweck in Wahrheit verwirklicht, das muß also auch dieser sittlichen Ordnung entsprechen und also selbst gut sein; und wenn also der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel“ so verstanden wird: „die einen wahrhaft guten Zweck wirklich entsprechenden Mittel sind notwendig auch gut,“ so ist derselbe ganz unanfechtbar; er wird nur falsch, wenn man entweder einen nur scheinbar guten Zweck oder nur scheinbar entsprechende Mittel vor Augen hat, oder wenn man annimmt, daß die Mittel, also die Handlungen an sich sittlich gleichgiltig seien und überhaupt erst durch die Absicht ihre sittliche Geltung erhalten. Da nun aber alles freie Thun schlechthin in das Gebiet der sittlichen Weltordnung fällt, und die durch dasselbe gesetzte Wirklichkeit derselben entweder entspricht oder nicht, so ist auch die Handlung an sich, abgesehen von ihrem Zweck, gut oder böse, obgleich zu ihrer vollen sittlichen Beurteilung ihr Zweck mit in anschlagent kommt. Wer aus Fahrlässigkeit ein Haus in Brand steckt, hat keine böse Absicht gehabt, wird aber trotzdem von rechtswegen bestraft, weil seine Handlung an sich etwas böses ist und von ihm vernieden werden konnte. Setzt man statt eines wahrhaft guten Zweckes, also eines solchen, der zu dem höchsten Gut gehört, nur besondere Zwecke, deren Gutsein eben nur in der Einfügung in die Ordnung des Ganzen beruht, so ist der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel,“ falsch, insofern man dabei Zweck und Mittel aus der Ordnung des sittlichen Ganzen reißt. Wer ein Haus abbrennt, um die Ratten daraus zu vertreiben, erreicht sicher seinen Zweck, hebt aber zugleich den übergeordneten Zweck des Hauses auf. Schwierig wird die Frage nur, wenn es sich um das sittliche handeln in einer sündlichen Welt handelt, in welcher das Uebel, also auch das bewirken von Uebeln zur Strafe, zur Zucht, und zur Abwehr eine rechtmäßige Stelle hat. Hiervon können wir aber erst später reden.

Das sittliche, aus der Liebe folgende Thun läßt sich nach zwei Gesichtspunkten betrachten: einmal an sich, nach seinen innern Unterschieden, also das sittliche Thun als solches, und dann in Beziehung auf die verschiedenen sittlichen Objecte, nach deren Unterschieden sich auch das sittliche Thun selbst verschieden gestaltet.

Erste Abtheilung.

Das sittliche Thun an sich, nach seinen innern Unterschieden.

§. 99.

Indem das sittliche Thun immer eine Uebereinstimmung zwischen der handelnden Person und dem sittlichen Gegenstande bewirken will, bezieht es sich theils auf jene als seinen Ausgangspunkt, theils auf dieses als den Zielpunkt der sittlichen Lebensbewegung. Diese Uebereinstimmung kann also auf doppelte Weise gewirkt werden, indem entweder das Object für das Subject, oder dieses für jenes wird, also entweder durch aneignen oder durch bilden. Da aber jedes Sein, insofern es ein gutes ist, ein Recht an und für sich hat, so hat es ein solches Recht auch der

sittlich thätigen Person gegenüber, also daß weder das aneignen noch das bilden ein unbeschränktes ist, sondern dieses Recht anerkennen muß. Beide Weisen des sittlichen Thuns haben also ein drittes sittliches Verhalten zur notwendigen Schranke, ein Verhalten, durch welches das sittliche Object in seinem Rechte bewahrt wird, — das sittliche schonen.

Diese dritte Weise des sittlichen Verhaltens, welches, als eine Willens-thätigkeit, jedenfalls auch eine sittliche ist, wird in der Sittenlehre meist außer acht gelassen oder doch sehr bei Seite geschoben und ist auch uns sehr angefochten worden, und doch ist es ein Gebiet von überaus wichtigen Pflichten, die nur durch gesuchte Künstelei in andere Gebiete untergebracht werden, während sie doch weder ein aneignen noch ein bilden sind. Wenn ich den Fuß zurückhalte, um eine über den Weg laufende Aneise nicht muthwillig zu zertreten, so ist das freilich eine sittliche Selbstbeschränkung, aber man kann dies nicht füglich unter das sittliche bilden stellen, da das Ziel dieses Thuns jedenfalls das zu schonende Thier, nicht aber der handelnde Mensch ist. Jedes sittliche Thun ohne Ausnahme ist auch ein sittliches selbstbilden, ohne daß darum dieses bilden immer als der eigentliche Zweck aufräte. Thne die rechte Beachtung der Pflicht des schonens würde das aneignen und bilden zur Gewaltthatigkeit werden. Aber der sittliche Beweggrund alles Thuns, die Liebe, schließt ihrem ganzen Wesen nach das bewahrende schonen schon in sich; der Mensch kann kein Dasein lieben, welches, er nicht in der geliebten Eigentümlichkeit seines Wesens zu bewahren suchte. Das schonen ist nicht etwas bloß verneinendes, ein bloßes beschränken eines andern Thuns, sondern von jedem andern innerlich verschieden; es ist nur in der Form, nicht in seinem Inhalte etwas verneinendes. Wenn ich einen über seine Sünde innerlich tief beschämten und gebeugten Menschen nicht durch harte Nütze verlege, sondern ihn schonen, so ist dieses nichtthun dessen, was ich thun könnte, nicht ein bloßes beschränken des strafenden Thuns, sondern dessen Gegenteil. Aus dem sittlichen Beweggrunde der Liebe folgt hier nicht ein wirkliches einwirken auf den andern, sondern ein zurückhalten eines solchen; und wenn ich dadurch feurige Kohlen auf des Feindes Haupt sammle und dadurch ihn sittlich fördere, so ist doch dies nicht ein wirkliches bilden von meiner Seite, sondern ein raumlassen für die sittliche Selbstbildung des andern; mein schonendes Verfahren ist da zwar mittelbar ein bilden, wie es andrerseits auch eine Selbstbeherrschung ist, an sich aber ist es ein von beiden verschiedenes Thun. Wenn Gott im Gebiete der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe sein unmittelbares Wirken zurückhält, um diese in ihrer Freiheit zu bewahren, wenn Gott des Maim schonete und nach der Fluth verhielt, fortan der lebendigen Geschöpfe zu schonen [Gen. 4, 15; 8, 21; 9, 11 ff.], so ist dies ein göttliches Vorbild des sittlichen schonens. Das schonen ist sittlich oft schwieriger als das aneignen und bilden, denn in diesen letzteren fühlt der Mensch sich selbst, steht er mit seinem Rechte, mit seinem Willen und seiner Lust in erster Linie, bei dem schonen steht das Recht des Gegenstandes im Vordergrund, und der Mensch hat dieses Recht anzuerkennen und zu achten, seinen Sonderwillen und Selbstgenuß sitlich zu überwinden. Das schonen ist die erhaltende „conservative“ Seite des sittlichen Lebens, und seine rechte Durchführung setzt noch mehr sittliche Reife voraus, als das aneignen und bilden; der jugendliche Eifer des sitlich noch unmündigen Geistes weiß sich schwer darein zu finden; das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und den glimmen-

den Docht nicht auslöschen [Mt. 12, 20] ist schwerer und ist höhere sittliche Weisheit als zerstören oder ganz neu gestalten. — Da das schonende Verhalten das nächstliegende, mehr ein zurückhaltendes als ein ausdrückliches Thun ist, so ist es am geeignetsten, es zuerst zu behandeln.

I. Das sittliche Schonen.

§. 100.

Das sittliche schonen ist eine Selbstbeschränkung der persönlichen Thätigkeit um des Rechtes des Gegenstandes willen; dieser wird von dem Menschen weder angeeignet, noch gebildet, sondern in dem ihm eigenthümlichen Sein und Wesen belassen. Die Pflicht des schonens ruht auf dem Rechte jedes natürlichen oder geistigen und geschichtlichen Daseins an sein Bestehen und an seine Eigentümlichkeit, insofern diese gut sind, also auf der Liebe zu dem Gegenstande als einem guten, folglich in seinem letzten Grunde auf der frommen Weltanschauung, auf der Gottesliebe. Das daseiende wird darum geschont, weil es das Abbild des Ewigen in sich trägt, Ausdruck des Willens Gottes ist; und das schonen ist daher auch nur insofern sittlich, als es sich auf das Gute und Göttliche in dem Dasein bezieht, nicht aber auf das, was seinem widergöttlichen Wesen nach ein Gegenstand des sittlichen Hasses sein soll. — Je höher die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, um so höher ist auch sein Recht an sittliche Schonung; je geringer sie ist, um so mehr fällt er in das Gebiet des aneignens und des bildens. Das höchste Object sittlichen schonens unter den geschaffenen Dingen ist der Mensch und was durch ihn und für ihn ist, vor allem seine sittliche Persönlichkeit selbst, also auch seine persönliche Ehre. Gott selbst kam zwar nicht Gegenstand des sittlichen schonens im eigentlichen Sinne sein, wol aber ist er es in seinen zeitlichen Offenbarungsformen, und in allem, was auf ihn hinweist.

Ein unterschiedsloses schonen wäre eben nur eine geistig-sittliche Trägheit oder vollständige Gleichgültigkeit, also unsittlich. Das schonen des widergöttlichen ist Versündigung gegen Gott, ist das verleugnen der sittlichen Liebe. Allerdings hat auch das böse Dasein, insofern es noch irgend ein Gutes hat, Anspruch auf Schonung, aber eben auch nur nach dieser Seite hin. Dieses Unrecht auf Schonung ist bei allem Endlichen allerdings kein unbegrenztes und unbedingtes, und ist bei den Naturdingen natürlich beschränkter als bei den persönlichen Wesen, wird aber doch nie auf nichts zurückgebracht. Die Natur ist allerdings zur Dienstbarkeit unter die Herrschaft des vernünftigen Geistes bestimmt, und so weit diese ihre Bestimmung reicht, so weit hat auch der Mensch das Recht, über die bloß schonende Zurückhaltung hinauszugehen und handelnd in das Dasein der Natur einzugreifen, theils bildend, theils aneignend. Wo das Recht des persönlichen Geistes nicht anerkannt ist, Gott als Natursein

erfaßt wird, da bekundet sich die fromme Sittlichkeit in einem weitgreifenden schonen alles natürlichen weit über das Maß des uns gebotenen hinaus; so bei den Brahmanen und Buddhisten; und besonders bei den ersteren entspricht diese überzärtliche Schonung der Naturdinge einer grausamen Schonungslosigkeit gegen sich selbst.

Beruhet die Pflicht des schonens auf dem Rechte der Eigentiümlichkeit jedes einzelnen Wesens, so steigt jene Pflicht wie dieses Recht mit der Stufe der eigentümlichen Vollkommenheit. Was schlechtthin vollkommen ist, trägt den Charakter der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, und kann also geistig angeeignet, aber in keinerlei Beziehung gebildet oder verändert werden. Bei der Erziehung tritt die gebietende Einwirkung auf das Kind in dem Maße zurück, als seine sittliche Mündigkeit reift. Todter Stoff hat keinen Anspruch auf Schonung. Wenn der Brahmane keine Erdscholle ohne Grund zerbrechen darf, so betrachtet er eben auch sie als den heiligen Leib Brahmas. Die Pflanze fordert schon höhere Schonung, und um so mehr, je edler sie ist, besonders in je nähere Beziehung sie zu dem Menschen getreten ist; Fruchtbäume und andere Nahrungspflanzen zwecklos beschädigen, gilt auch bei rohen Völkern für sündlich. Je mehr ein Dasein in das Gebiet des menschlichen Geisteslebens tritt, je mehr es das Gepräge des Geistes, gewissermaßen der erweiterten Leiblichkeit des Menschen trägt, um so höher ist sein Anrecht auf Schonung. So vor allem der menschliche Leib selbst als Träger des Geistes, als „Tempel des heiligen Geistes“; dann diejenigen Naturdinge, welche in Beziehung auf das geistige Leben stehen, Erinnerungsdenkzeichen an wichtige Ereignisse und an geistiges Leben überhaupt sind, alles, was durch den menschlichen Geist erst wirklich geworden ist, und in so höherem Maße, als es das Gepräge des Geistes trägt, also besonders alle Werke des Fleißes und der Kunst. Das höchste Recht an Schonung aber hat der persönliche Geist in seiner persönlichen Eigentiümlichkeit selbst; des andern Ehre antasten, heißt sein sittliches Wesen verletzen; je höher die sittliche Bildung und Reife eines Menschen steigt, um so höheren Anspruch an sittliche Schonung hat er auch, und durch die Sünde wird dieses Recht notwendig beschränkt.

Während der heidnische Götz allerding's in das Gebiet menschlichen schonens fällt, ist der ewige, allmächtige Gott über dasselbe erhaben. Dennoch aber gibt es heilige Pflichten, die ein schonen des Göttlichen ausdrücken; Gottes Name und Ehre soll heilig gehalten werden; und alles, was Sinnbild des Göttlichen ist, Gottes Gegenwart uns andeutet, das hat einen vorzüglichen Anspruch auf sittliche Schonung; auch die wilden Völker beachten ein ehrfurchtvolles schonen in Beziehung auf alles, was heilig ist, in Beziehung zu dem Göttlichen steht, im Unterschiede von dem weltlichen, profanen. Aus dem schonen alles dessen, was in innerer oder auch nur sinnbildlicher Beziehung zu Gott steht, geht schon hervor, von welcher hohen Bedeutung die Frömmigkeit für die Sittlichkeit ist. Der fromme Sinn findet Gottes Sein und Walten in allen Dingen und in allem Leben, und alles, was nicht widergöttlich ist, ist ihm heilig und Gegenstand frommer Schonung. Je höher die Frömmigkeit steigt, um so höher steigt auch der Werth und darum das Recht alles Daseins, sofern es gut ist (Röm. 8, 19 ff.) Der Unfromme hat auch keine Scheu vor dem geschaffenen, keine „Pietät“ gegen dasselbe. Nichtschonen dessen, was ein Recht auf Schonung hat, ist sittliche Noheit. Der Unsittliche und Unfromme ist immer auch roh; er kennt wol Furcht, aber keine Scheu.

Das schonen ist als ein nichtthum nur dann sittlich, wenn es ein bewußtes und frei gewolltes zurückhalten des wirklichen, nach außen gehenden handelns, also ein innerliches Thun ist, eine sittliche Selbstbeherrschung in Rücksicht auf fremdes Recht, und wenn es in wirklichem Einklange ist mit dem sittlichen bilden und aneignen und dieses nicht aufhebt, also wenn es die Vollbringung des wirklichen Rechtes des sittlichen Gegenstandes ist. Der bildungsfähige Gegenstand hat aber ebensogut ein Recht, gebildet zu werden, wie er ein Recht hat, geschont zu werden. Insofern das schonen ein bloßes nichteinwirken auf das gegenständliche Sein ist, ist es noch nicht sittlich und kann ebenso auch böse sein. Der geistig träge hält sich von solchem einwirken auch zurück, aber nicht aus Liebe zu dem Gegenstande, sondern aus bloßer Selbstsucht. Nur dasjenige schonen ist sittlich gut, welches auf der Liebe zu dem Gegenstande ruht und darum auch eine bewußte Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung einschließt, welches also nur der äußeren Erscheinung nach, aber nicht dem innerlichen Wesen nach ein nichtthum ist; das bloße nichtthum wäre grade, da das sittliche Leben immer thätig sein muß, an sich sündlich, und nur das scheinbare nichtthum, welches auf innerlicher That ruht, kann sittlich sein. Das wahre, sittliche schonen ist in Beziehung auf bildungsfähige und der Bildung bedürftige Wesen immer auch ein bilden, insofern es der rechtmäßigen Selbstbildung den gebührenden Raum gibt. Eine gewaltsame, in alles einzelne bevormundend eingreifende Erziehung bildet eben keinen sittlichen Charakter, nur Knechtessinn; jede rechte Erziehung muß auch um der Bildung zur sittlichen Freiheit willen ein weises schonen ausüben, dem Kinde die Möglichkeit bieten, sich selbstständig zu bestimmen und dadurch zur sittlichen Freiheit heranzureifen. Wie das schonen einer im Wachstum begriffenen Pflanze zugleich auch eine Förderung derselben ist, so und noch mehr gilt dies von dem schonen in Beziehung auf vernünftige Wesen; das verzeihen einer Beleidigung übt oft einen sehr fördernden Einfluß auf die sittliche Ausbildung des andern aus.

II. Das sittliche Aneignen.

§. 101.

In dem aneignen wirkt der Mensch seine Einheit mit dem gegenständlichen Sein dadurch, daß er es in sich aufnimmt, mit sich vereinigt, es zu seinem eignen Inhalt macht. Diese sittliche Thätigkeit ist verschieden sowol in Beziehung auf das, was an dem Gegenstande dem handelnden angeeignet wird als in Beziehung darauf, wie es geschieht.

a) Nach dem, was an dem Gegenstande angeeignet wird, ist das aneignen entweder ein natürliches oder ein geistiges; letzteres ist das umfassendere und erstreckt sich auf das gesamte gegenständliche Dasein, auch auf Gott. — 1. Das natürliche aneignen bezieht sich sowol auf das Dasein und die Erhaltung der einzelnen Person, als auf das Dasein und die Erhaltung der Gattung, und ist die notwendige Bedingung von beiden. In beiden Beziehungen ist der Mensch daher an die Natur gebunden, durch den Naturtrieb geleitet, und obgleich er darin freier ist als das

Thier, und um so freier, je höher seine sittliche Persönlichkeit entwickelt ist, so ist diese Freiheit in Beziehung auf die Erhaltung des eignen Daseins doch immer nur eine beschränkte, und das Naturgesetz in vieler Beziehung stärker als der Wille, jedoch nicht so mächtig, um den Willen zum Unsitthlichen zu zwingen.

Alles natürliche Sein ist zugleich auch von geistigem Inhalt, ist ein wirklicher Gedanke, der Ausdruck eines Begriffs. Da aber andrerseits nicht jedes geistige Sein an einem natürlichen haftet, so ist das geistige aneignen von größerem Umfange und von höherer Geltung als das bloß natürliche. Der höhere sittliche Werth des ersteren zeigt sich auch darin, daß es das gegenständliche Dasein in seiner Wirklichkeit bewahrt, während das natürliche es mehr oder weniger aufhebt. Mit der steigenden sittlichen und geistigen Bildung tritt daher das natürliche aneignen hinter das geistige immer mehr zurück; bei dem Kinde überwiegt das erste; was aber bei diesem rechtmäßig ist, wird bei dem reifen Alter unsittlich.

Bei dem natürlichen aneignen zeigt sich eine wirkliche, und rechtmäßige Beschränkung der freien Selbstbestimmung. Wenn der Hunger waltet, schweigen die geistigen Mächte, und zuletzt wird er selbst mächtiger als die freien Willensentschliefungen. Jedoch ist diese Macht der Natur über den Willen keine unbegrenzte und schlechtthin gültige, sondern der sittliche Wille vermag sich ihr gegenüber selbstständig zu erhalten. Wol vermag sie die leibliche Kraft und damit auch die geistige zu schwächen, aber nicht, den Willen schlechtthin zu bestimmen. Christus rief wol am Kreuze: „mich dürstet,“ aber in der Wüste hungernd unterlag er nicht der Versuchung. Die Thatfache, daß Menschen aus Gram oder Verzweiflung sich selbst zu tode hungerten, beweist wenigstens, daß der Wille stärker zu sein vermag als die Natur, selbst in ihrer zwingendsten Macht. Wer in äußerster Hungersnoth an menschlichem Leben sich vergreift, um seinen Hunger zu stillen [Lev. 26, 29], begeht auch nach menschlichem Rechte ein Verbrechen, und die Macht des Hungers entschuldigt ihn nicht. Daß auch hierin ein großer Unterschied zu machen ist zwischen dem vorfindlichen Menschen und dem unter die Sünde geknechteten, ist schon erwähnt (S. 285).

§. 102.

Das natürliche aneignen ist an sich noch kein sittliches Thun, ist außersittlich, und darum, wenn es rein für sich auftritt, als der Inhalt und der Hauptzweck des Lebens, unsittlich. Sittlich gut wird es erst dadurch, daß es der Ausdruck eines zugrundeliegenden geistigen aneignens ist, wenn es also nicht auf bloß sinnlichem Triebe ruht, sondern auf bewusster Liebe, nicht sowol zu dem sinnlichen Sein an sich, als vielmehr zu Gott, der es uns liebend gegeben. Darin liegt zugleich, daß bei dem sittlichen Menschen das natürliche aneignen sich nie über das geistige vordrängen darf, daß nicht der darin liegende sinnliche Genuß an sich als das wesentliche und als der eigentliche Gegenstand des Strebens erfaßt wird, sondern der vernünftige, von Gott gewollte Zweck des

Sinnlichen, also daß auch der sinnliche Genuß nur insoweit erstrebt wird als es der sittliche Zweck erfordert.

Versagt an sich ist dem Menschen, abgesehen von der Sündhaftigkeit, kein naturgemäßes sinnliches Aneignen; dies zeigt schon die Erzählung vom Paradiese und Christi Beispiel und That bei der Hochzeit zu Kana. Dank gegen Gott heiligt auch die sinnliche Aneignung der göttlichen Gaben (1 Tim. 4, 3-5). Die christliche Sitte des Tischgebetes, nach Christi Vorbilde (Mt. 14, 19; 15, 36) auch in der alten Kirche allgemein (Act. 27, 35; Tert. Apol. 39) hat eine hohe sittliche Bedeutung; es entreißt den natürlichen Genuß der bloßen Sinnlichkeit, erhebt ihn in das Gebiet des Sittlichen. Wenn schon nach der Weltmoral die sittliche Bedeutung von gesellschaftlichen Mahlzeiten nicht in dem sinnlichen Genuß, sondern in der geistigen gegenseitigen Mittheilung und Unterhaltung besteht, so besteht nach christlicher Moral die sittliche Bedeutung alles sinnlichen Aneignens in der Beziehung auf Gott, in dem Aneignen des Göttlichen auch in und unter dem Brod und dem Wein der täglichen Nahrung. „Ihr esset nun oder ihr trinket oder was ihr thut, das thut alles zur Ehre Gottes“ (1 Cor. 10, 30. 31). Der Mensch gibt aber Gott nicht die Ehre, wenn er sein nicht gedenkt, sondern nur des Sinnlichen sich erfreut. Gott versagt und verkümmert dem Menschen nicht den Genuß des Sinnlichen, versagt ihm aber das thierische sichversenken in denselben. Wer des Gebers vergißt über der Gabe, tritt aus dem Gebiete des Sittlichen und Menschlichen. Die Welt liebt das Tischgebet nicht, obgleich selbst der Heide den Göttern beim Mahle seine Spenden brachte. Sogar Schleiermacher fand *) in den eben erwähnten Worten Pauli nur die Annahme des Animalischen, der Nahrung, „in das gesellige Vergnügen“, „um die thierische Begierde zu reinigen“, und weiß dem Tischgebet keine Bedeutung abzugewinnen.

Das maßhalten bei dem natürlichen Aneignen, das betrachten desselben als bloßen Mittels zu dem vernünftigen Zwecke der Erhaltung des einzelnen wie der Gattung, ist nicht bloß ein sittliches bewahren der Person, sondern auch des Gegenstandes, ist ein vollbringen der Gerechtigkeit gegen denselben. Wer nur darum mäßig ist, um etwa seiner Gesundheit nicht zu schaden, ist noch nicht sittlich, sondern nur selbstsüchtig. Das Aneignen findet sein Maß an der sittlichen Pflicht des Schonens. Jedes natürliche Aneignen ist mehr oder weniger ein aufheben des gegenständlichen Daseins, und da dieses an sich ein Unrecht auf Schonung hat, so ist die Schranke des Aneignens nicht eine bloß subjective. Die Pasteten von Nachtigallenzungen bei den römischen Schwelgern werden nicht darum mit Abscheu genannt, weil sie eine bloße Unmäßigkeit gewesen wären, sondern weil sie ein Unrecht gegen die zu schonende Natur waren. Gar manche neuere Luxus Speisen sind davon nicht viel verschieden.

In dem geschlechtlichen Aneignen wird das Sittliche nicht bloß wie bei dem Genuße des Naturseins bedingt durch die dankbare Liebe zu Gott als dem Geber, sondern da das anzuerkennende selbst sittliche Persönlichkeit ist, durch die persönliche Liebe zu ihr. Ohne diese Liebe wäre die Person des andern Geschlechtes als bloße Sache, als bloßer Naturgegenstand betrachtet, und ihre Geltung als persönlicher, sittlicher Geist aufgehoben. Auf dieses sittliche Anerkennen der Persönlichkeit legt die heilige Schrift großen Nachdruck. „Adam erkannte sein Weib Heva“; derselbe Ausdruck (27.) wird sehr oft von der ehelichen Gemeinschaft gebraucht, auch von seiten des Weibes (Gen. 19, 8; Num. 31, 17). Man

*) Christl. Sittenl. Beil. S. 33.

erklärt dies gewöhnlich für eine Verhüllung (Euphemismus); es ist aber gerade der sinnige Ausdruck für das Wesen der Sache. Die Gatten erkennen einander gegenseitig als die zu vollem gegenseitigen Besitze einander verbundenen Persönlichkeiten, erkennen sich in dem andern, und den andern in sich, erkennen die volle Zugehörigkeit des andern zu dem eignen sittlichen Dasein kraft der gegenseitigen Liebe, die alles fremde und trennende entfernt, also daß beide wahrhaft sind eine Seele und ein Fleisch. Der Ausdruck „erkennen“ bezieht sich also ursprünglich auch nur auf die rechtmäßige eheliche Beiwonung, und wurde erst später und uneigentlich auch von der sinnlichen gebraucht.

Auch das geschlechtliche aneignen ist theilweise ein aufheben, eine Veranbung der Person, die eben nur darin eine Ausgleichung findet, daß der letzteren die andere Person zu unentreibbarem Besitze angehört, daß beide Personen zu einem untrennbaren Gesamtleben vereinigt werden. Daser ist eine geschlechtliche Vermischung ohne die Ehe ein sichwegwerfen; und die Jungfräulichkeit gilt bei allen nicht ganz rohen Völkern als ein unantastbarer Schatz, auf den nur der ein Anrecht hat, welcher sich selbst in seiner ganzen Persönlichkeit mit der Person der Jungfrau vereinigt. Aber auch innerhalb der Ehe hat der Gatte ein Anrecht an Schonung und darf nicht zum bloßen Gegenstande des sinnlichen Genusses herabgesetzt werden; auch da gibt es ein durch den Zweck gesetztes Maß, dessen Ueberschreitung ein entehren, ein herabsetzen des Gatten ist. (115)

§. 103.

2. Das geistige aneignen bezieht sich auf alles gegenständliche Dasein, auch auf das natürliche, und nimit dessen geistigen Inhalt in das selbstbewußte Subject auf, macht ihn zu dessen geistigen Eigentum. Das sittliche Subject erweitert so sein eignes geistiges Sein, nimit die Welt wie Gott in sich auf, bildet sich eine innerliche Welt, welche als das Abbild der Wirklichkeit den sittlichen Zweck, den Einklang des Daseins zu setzen, nach der subjectiven Seite hin verwirklicht.

Bei dem geistigen aneignen, als dem bei weitem reicheren Gebiete, wird der angeeignete Gegenstand in keiner Weise aufgehoben, sondern bewahrt, ja zu seiner höheren Wahrheit gebracht, indem sein geistiger Inhalt nicht bloß an sich ist, sondern nun auch für den Geist ist und nun in demselben seine Fortdauer hat, selbst wenn er äußerlich untergeht. Was der Geschichte und der Wissenschaft zu eigen geworden, hat darin Unvergänglichkeit gewonnen. Was äußerlich vergeht, das natürliche Sein, ist das geringere, weniger wesentliche; was Besitz des unsterblichen Geistes zu werden vermag, ist gerade das höhere, das Wesen, der Begriff, der geistige Gehalt des Daseins. Durch ihren geistigen Gehalt empfangen auch die Naturdinge eine gewisse Fortdauer, indem sie dem vernünftigen Geiste angeeignet sind; in noch höherem Grade gilt dies von den Thatfachen der Geschichte. Das geistige aneignen verhält sich zu dem natürlichen, wie der Geist zum Leibe; letzteres muß also dem ersteren immer untergeordnet sein und ihm schlechthin dienen. — Da alle Natur nicht bloß durch den Geist, sondern auch für ihn geschaffen ist, und alles geistig geschaffene ebenfalls für den Geist ist, so ist es eine Gerechtigkeit gegen das natürliche und geschichtliche Sein, ein Anrecht desselben an den vernünftigen Geist, daß es von diesem sich angeeignet werde, und es ist eine vollkommen sittliche Forderung, das geistige aneignen

zu einem wesentlichen Theile des sittlichen Thuns zu machen. Nur die Wilden wissen nichts von Geschichte, von dem bleibenden bewahren des vergänglichen. Das aufbewahren des dem Geiste gehörigen, von ihm angeeigneten, ist die erste Befundung des geistigen, geschichtlichen Charakters eines Volkes, der menschlichen Bildung. Die ältesten geschichtlichen Völker des Heidentums, die Chinesen und Aegypten, warfen ihr Hauptinteresse auf die Bewahrung des Geschehenen; bei den Aegyptern sollten selbst die Leichen, als des Geistes Hülle, aller Vergänglichkeit entnommen, der Geschichte angeeignet werden. Die Schrift hat in ihrem Ursprunge nicht den gegenseitigen Verkehr, sondern die Geschichte zum Zweck, wird nicht den Blättern, sondern dem Steine anvertraut; und auch die ältesten Kunstbauten dienten nicht dem häuslichen Bedarf, sondern der Geschichte.

§. 104.

b) Der Unterschied des sittlichen aneignens in Rücksicht darauf, wie es geschieht, zeigt sich einerseits so, daß die aneignende Person als vernünftiger Geist überhaupt thätig ist, als eins mit allen andern vernünftigen Geistern, also so, wie jenes in gleicher Weise von jedem andern geschehen muß, das allgemeine aneignen, andererseits so, daß der Mensch als einzelne Persönlichkeit für sich thätig ist, den Gegenstand sich als dem einzelnen aneignet, ihn zu seinem ausschließlichen Eigentum macht, das besondere aneignen. — 1) Das allgemeine (universelle) aneignen ist das erkennen. Der Gegenstand wird zwar durch den einzelnen Geist und in ihn aufgenommen, aber nicht als dessen Einzelbesitz; sondern in diesem aufnehmen streift der Mensch zugleich seine Einzelheit ab, hat das angeeignete nicht als bloß besonderes Eigentum für sich, sondern als ein Eigentum des vernünftigen Geistes überhaupt, als ein allgemeingültiges. Der so angeeignete geistige Besitz ist die Wahrheit; die Wahrheit hat aber die Bestimmung und das Streben, Gemeinbesitz zu werden. Das erkennen ist also sittlich: 1) indem es den wirklichen geistigen Inhalt des Daseins sich anzueignen sucht, nach Wahrheit strebt; 2) indem es die Wahrheit nicht zum persönlichen Einzelgenuß macht, sondern zu einem mittheilen an andere hindrängt.

Alles erkennen ist geistiges aneignen, aber nicht alles geistige aneignen ist auch ein allgemeines; wir betrachten das geistige aneignen hier von einer andern Seite als im vorigen Abschnitt. Wo in sinnlicher Weise die Liebe zum sinnlichen Genuß vorheerrscht, da schwindet die Liebe zur Wahrheit. Wißbegierde ist eine Befundung des sittlichen Geistes. Der Mensch, zur Herrschaft über die Natur berufen, ist auch zur geistigen Aneignung derselben und alles daseienden berufen. Das Streben nach Wahrheit ist ein Siegel der Ebenbildlichkeit Gottes. Wie für Gott alles offen und alle Wahrheit kund ist, so ist auch der Mensch wahrhaft Geist nur dann, wenn er nach der Wahrheit strebt und sich alles erkennend aneignen will. Das ist ein rechtmäßiges Streben nach Besitz, nach dem Besitz einer innerlichen Welt, dem wahren Abbilde des wirklichen, und es gehört zu den wesentlichsten Quellen der Glückseligkeit für die Vollendeten, daß

sie die Wahrheit erkennen und immer größeres sich in der Erkenntnis aneignen. Die Erkenntnis der Wahrheit ist ein Freiwerden von den Schranken des bloßen Einzelseins, ist ein Abstreifen der bloßen Natürlichkeit, ein Annehmen eines allgemeineren Charakters, ein Eintreten in das Leben und Wesen des in sich zusammenstimmenden Ganzen, ein Aneignen der gegenständlichen Gestaltung des Geistes. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“, sagt Christus denen, die da bleiben werden in seiner Liebe (Joh. 8, 32). Wie das Licht die Trennung des Einzelseins aufhebt und die Brücke zu dem äußerlich getrennten schlägt, alles auseinander-seiende zu einem füreinandersein macht, so löst die Erkenntnis der Wahrheit den Menschen aus dem Banne des bloßen vereinzelt Seins, öffnet ihm die Gesamtheit des Daseins zu seinem Lebensgebiete, schlingt das einigende Band um Gott und die Geschöpfe. Wie kein Leben der Erde ist ohne Licht, so ist auch kein Leben des Geistes ohne die Erkenntnis der Wahrheit; und es ist nicht diese oder jene Wahrheit, welche den Menschen frei und vernünftig und selig macht, sondern die Wahrheit; und der Geist des Herrn will die seinen in alle Wahrheit leiten. Wer da Schranken setzen will dem sittlichen Streben nach Wahrheit, wer da einige Wahrheit für gleichgiltig und des Strebens unwürth erklärt, der beschränkt das Walten des Geistes der Wahrheit. Aber es gibt auch keine Wahrheit, die losgelöst für sich bestände und ihr Wesen nicht erst aus der Wahrheit empfinde, die aus dem ewigen Gottesgeiste ist; und wer da meint, das Streben der Seele nach Wahrheit durch einige losgelöste Brocken von Wahrheiten aus dem Gebiete des vergänglichen zu erfüllen, der kennt nicht die Wahrheit, sondern nur die Lüge.

Jedes wahre Erkennen ist so, daß jeder andere vernünftige Geist ebenso erkennen kann und muß, hat also eine über den Besitz des einzelnen hinausreichende Bedeutung, ist allgemeines Aneignen. Daher ist es als sittliches auch unmittelbar mit dem Streben verbunden, das der Einzelperson angeeignete zum gemeinsamen Eigenthum aller vernünftigen Wesen zu machen. Der sittliche Mensch kann die Wahrheit nicht für sich allein behalten wollen, sondern die zu seinem Besitz gewordene Wahrheit drängt ihn kraft ihres allgemeinen Charakters von selbst, sich auch mitzutheilen (Luc. 2, 17; 1 Joh. 1, 1 ff.). Die Pflicht des Geheimhaltens hat nur bei Voraussetzung herrschender Sündhaftigkeit eine Geltung und einen Sinn, ist ohne die Voraussetzung der Sünde undenkbar; und der Schwäche, kein Geheimnis behalten zu können, liegt wenigstens ein richtiges Gefühl von dem, was sein sollte, zu grunde. Gutmüthige Menschen pflegen schlechte Bewarer von Geheimnissen zu sein, und für die Unschuld gibt es kein Geheimnis. Die Wahrheit kann wie das Licht sich nicht verbergen; beide können nur mit absichtlicher Mühe versteckt werden. Die Wahrheit sittlich erfasst, gehört nicht dem bloßen Verstande, sondern dem Herzen an; und was das Herz voll ist, des gehet der Mund über (Luc. 6, 45). Wenn die Wahrheit angehört, der gehört auch der Wahrheit an, der muß auch zeugen von der Wahrheit. „Wir können es ja nicht lassen, daß wir nicht reden sollten, was wir gesehen und gehört haben“, sagen Petrus und Johannes vor dem hohen Rathe (Act. 4, 20) und sprechen damit die innere sittliche Nothwendigkeit solches Zeugnisses von der erlangten Wahrheit aus. Wer solche innere Nothwendigkeit zum Zeugnis nicht verspürt, der besitzt die Wahrheit nicht, oder die Wahrheit besitzt ihn nicht. Mit dem Zeugen von der Wahrheit verhält es sich wie mit der ersten, vorfittlichen Liebe; der Mensch kann dem inneren Drange wol widerstehen, aber wenn er es nicht thut, so führt ihn die unmittelbare Liebe zu der

Wahrheit von selbst zum Zeugnis, ohne daß es eines besondern Willens bedürfte. „Ihr werdet auch zeugen (wie der heilige Geist), denn ihr seid von anfang bei mir gewesen“, spricht der Herr zu seinen Jüngern (Joh. 15, 27); das ist kein Auftrag, sondern eine Verheißung; sie können nicht anders; die Wahrheit ist mächtiger als das Gebot. Darum wer aus der Wahrheit ist, bedarf des Gesetzes nicht mehr; sie drängt ihn, durch sein Leben zu zeugen von der Wahrheit.

§. 105.

2) Das besondere (individuelle) aneignen ist das genießen. Der Gegenstand wird da für mich nur, insofern ich einzelnes Wesen bin, mein besonderes Eigentum. Im Genuße habe ich nicht, wie in dem erkennen, den Gegenstand rein als solchen, sondern ich habe ihn so, wie er sich mit meiner Eigentümlichkeit übereinstimmend zusammenfügt, ein Bestandtheil meines eignen besondern Seins geworden ist. Im Genuße habe ich also immer mich selbst, als durch den Gegenstand irgendwie erregt; sein Gebiet ist also wesentlich das Gefühl, und zwar das Gefühl der Lust. Der Genuß ist entweder ein sinnlicher oder ein geistiger; sittlich ist jener nie für sich, sondern nur mit und an dem andern. — Da der persönliche Geist ein selbstständiges Recht an und für sich hat, so ist auch der Genuß ein sittliches Recht und darum auch beziehungsweise eine Pflicht. Die Sittlichkeit des Genusses besteht zuerst in der bewußten und vollen Unterordnung des bloß sinnlichen Genusses unter den geistigen; ferner, da der wahre Genuß auf der Liebe zu dem Gegenstande ruht, also auch deren Bethätigung ist, darin, daß er immer ein reiner Ausdruck der sittlichen Liebe, also immer auch der Dankbarkeit ist und auf der Freude in Gott ruht, daß er in rechter Einigung mit dem bildenden Thun steht, und darin, daß er kraft des in ihm sich befindenden Wohlgefühls auch die mittheilende Liebe, das Streben nach Verbreitung des Genusses erweckt. — Der höchste Genuß besteht in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, also in der vollkommenen Aneignung der Lebensgemeinschaft mit Gott; und dem Kinde Gottes ist auch nur das ein wirklicher Genuß, an dem Gott selbst Wohlgefallen hat. In der Einigung mit diesem Genuße der Gotteskindschaft wird jeder andere geheiligt.

Im erkennen stelle ich meine Besonderheit zurück, lasse die Wahrheit als das allgemeine über mich herrschen; mein bloßes Einzelsein hat keine Geltung; im genießen dagegen trete ich mit meiner Besonderheit in den Vordergrund; der Gegenstand für sich gilt nichts; im erkennen habe ich mich nur als ein Glied des Ganzen, im genießen aber als etwas besonderes, von dem Ganzen unterschiedenes. Der Genuß ist daher auch als solcher nicht mittheilbar; de gustibus non est disputandum. Was ein vernünftiger Mensch für wahr erkennt, das muß von allen für wahr erkannt werden; aber was dem einen ein Genuß ist, braucht es nicht für den andern zu sein. Aller Genuß ist

Liebe, und die höchste irdische Liebe ist die Gatten- und die Mutterliebe; aber diese, die also zugleich der höchste irdische Genuß ist, gehört dieser bestimmten Person an, ist persönlich durchaus nicht mittheilbar, und so, wie eine Mutter ihr Kind liebt, kann es von keinem andern geliebt werden. Wie die Erkenntnis von selbst zur Mittheilung drängt, so drängt der Genuß eher zur Vereinzelung; der genussüchtige Mensch hat alles gern für sich; die Gesellschaft sucht er nur, insofern sie ihm selbst ein Gegenstand des Genusses wird. Genuß macht leicht eifersüchtig, während das erkennen der Wahrheit zur Mittheilung drängt; selbst die Mutterliebe kennt Eifersucht.

Die christliche Sittlichkeit verargt dem Menschen nicht den Genuß, auch nicht den sinnlichen, „denn des Herrn ist die Erde und ihre Fülle“ (1 Cor. 10, 26; Ps. 24, 1; vgl. Gen. 2, 9). Die fromme Beziehung alles Genusses auf Gott als den Geber alles Guten und die dankbare Liebe zu ihm machen auch den sinnlichen Genuß, insofern er in der von Gott geordneten Weise gesucht wird, zu einem sittlichen, vergeistigt ihn aber auch eben dadurch und legt das eigentlich erfreuliche in das geistige Element desselben. Sobald der sinnliche Genuß rein für sich, abgesondert von dem geistigen und von der Gottesliebe erstrebt wird, wird er unsittlich, weil er dann das seinem Wesen nach stetige und geistige Leben durchbricht (vgl. S. 365); über das Verhältnis des genießens zum bilden werden wir später sprechen.

Die Mittheilung des Genusses, die dessen Sittlichkeit mit ausmacht, liegt nicht in dem Wesen desselben, sondern in der Liebe zu dem Menschen überhaupt. Sie kann nur insoweit stattfinden, als dadurch das Wesen des Genusses nicht aufgehoben wird; der in dem Familienleben liegende Genuß kann nie zum gemeinsamen Besitz gemacht werden; und wenn bei einigen rohen Völkern die Gastfreundschaft bis zur Mittheilung selbst des ehelichen Genusses fortschreitet,*) so ist dies eben eine Verwirrung des Sittlichen. Aber allerdings fordert auch das eheliche und das Familienglück überhaupt, um recht sittlich zu sein, eine liebende Mittheilung an andere, jedoch nicht als unmittelbaren Genuß, sondern durch die Gastlichkeit, durch das aufschließen der Familie für den freundschaftlichen Umgang, durch theilnehmenlassen anderer an dem inneren Frieden der eignen Häuslichkeit. Daher hat auch die Sitte einen sittlichen Hintergrund, den gesteigerten sinnlichen Genuß von Mahlzeiten nur der Geselligkeit vorzubehalten, in welcher die geistige Mittheilung, also der geistige Genuß in den Vordergrund tritt, und der sinnliche Genuß nur als der begleitende, als der Hintergrund erscheint.

Der Gedanke des Paradieses ist der Inbegriff aller Fülle der wahren Genüsse und ist nicht eine bloß kindliche oder kindische Vorstellung, sondern die volle Wahrheit selbst. Die christliche Sittlichkeit ist nicht genussfeindlich; sie will auch, daß es dem sittlichen Menschen wol sei in seiner Welt der Wirklichkeit. Aber das Paradies ist nur, wo der Mensch in Kindesgemeinschaft ist mit dem göttlichen Vater, wo die Gottesliebe allen irdischen Genuß weicht. „Das Reich Gottes ist nicht essen und trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geiste“ (Röm. 14, 17). Das Christentum kennt keine andere Freude, als die in dem Herrn; „freuet euch in dem Herrn allewege; und abermal sage ich: freuet euch“ (Phil. 4, 4). Wer in dem Herrn sich freuet, der freut sich wahrhaft alles dessen, was vom Herrn kommt (Dt.

*) Tertull. Apolog. c. 39; Wuttke, Gesch. d. Heident. I, S. 177.

26, 11). Dem schuldvollen ist vieles zum Genuße versagt, weil er es nur sündhaft zu genießen vermag; dem Reinen ist das Gebiet des sittlich reinen Genusses ein viel weiteres und reicheres (Tit. 1, 15). Das Kind Gottes hat an allem Genuß, und alles ist ihm ein sittlicher Genuß, ausgenommen allein das thun wider Gottes Gebot; die Welt ist ihm ein Paradies, denn sie ist Gottes, wie es selbst; und es will die Welt nicht ohne Gott, sondern nur in Gott und mit Gott. Die Seligkeit der Kinder Gottes, der Hochgenuß der wahren Herzensandacht im inbrünstigen Gebet, wo der Mensch sich eins weiß mit seinem Gott, in Gottes Frieden ruht, ist nicht ein Gegenstand wissenschaftlicher Entwicklung und der auseinanderlegenden Beschreibung; das gehört dem Gebiete des innern Lebens an, welches erfahren, nicht geschildert werden will; die Welt weiß nichts davon.

III. Das sittliche Bilden.

§. 106.

Das sittliche bilden wirkt den Einklang des Daseins dadurch, daß der Mensch dem gegenständlichen Dasein die Eigentümlichkeit seines Geistes ausprägt, es zum Ausdruck desselben macht, also geistig gestaltet. Der Gegenstand wird nicht in seinem Bestehen, sondern nur in seiner Vereinzelnung und Eigentümlichkeit aufgehoben, empfängt die Eigentümlichkeit des handelnden Geistes, wird mit demselben getränkt, und so mit ihm verbunden. Das bilden ist sittlich gut, wenn es nicht ein hineinbilden des bloß einzelnen, noch nicht sittlich-vernünftigen Geistes in den Gegenstand ist, (denn dies wäre eine Ungerechtigkeit gegen denselben, ein Mangel an schonen des berechtigten Seins desselben), sondern ein hineinbilden des sittlichen, vernünftigen, mit Gott in Einklang stehenden Geistes, wenn also der Gegenstand selbst zu dem vollen Einklang mit dem sittlich-vernünftigen Gesamtgeist herangebildet wird. Das sittliche bilden muß also immer mit dem sittlichen schonen verbunden sein, und dies um so mehr, je höher an geistigem Inhalt und Werth der zu bildende Gegenstand ist. Dem sittlichen Geiste gegenüber ist daher alles sittliche bilden ein erziehen, welches nie ein schlechthin alles bestimmendes bilden, sondern ein bilden mit der Achtung vor dem Rechte der zu bildenden Persönlichkeit ist.

Die nach außen gehende, bildende Thätigkeit kann nicht eine zufällige, zwecklose sein, auch nicht ein bloßes stören des vorhandenen, sondern muß einen vernünftigen Zweck und ein Recht haben. Um der sittlichen Thätigkeit willen kann also das geschaffene Dasein nicht von vornherein fertig und vollendet sein, obgleich es gut ist, sondern muß für das Thun des vernünftigen Geistes sich als bildsamer Stoff verhalten, an den der thätige Mensch ein Recht hat und dessen letzte Vollendung ein Zweck für das menschliche Thun ist. In dem bilden erst macht der Mensch die gegenständliche Welt zu seiner Welt, indem er ihr sein Gepräge aufdrückt, sie durch sittliches Thun zu seinem Gebilde

und darum zu seinem Eigentum macht. „Schaffet das eure (πράσσειν τὰ ἰδία) und arbeitet mit euren eigenen Händen“ [1 Thess. 4, 11]; der Mensch hat in Wahrheit nichts als sein eigen, als was er arbeitend und bildend geschaffen hat; und es ist nicht ein Fluch, sondern eine ursprüngliche sittliche Weltordnung, daß das wahre Bestehen des Menschen, das leibliche wie das geistig-sittliche, bedingt ist durch bildendes Wirken, durch arbeiten. Auch der erste Mensch war nicht in das Paradies gesetzt, um nur dessen Freuden zu genießen, nur um das seiende sich natürlich und geistig anzueignen, sondern der Mensch sollte den Garten bauen [Gen. 2, 15]. Zur Herrschaft über die Natur, zum Schöpfer einer geistigen Welt ist der Mensch berufen; das ist ein weites, berechtigendes und verpflichtendes Gebiet für das sittliche bilden. Das Spiel des Kindes ist ein bilden, das des Thieres ist es nicht, sondern nur ein Ausdruck der Kraft, hat keine gegenständliche Bedeutung; wo aber das Thier kraft seines Naturtriebes eine bildende Thätigkeit ausübt, da ist es ein natürliches Sinnbild des Sittlichen, wie bei der Biene, der Ameise zc.

Das bilden erweist sich aber sofort als das sittlich höhere und meist schwierigere dem sittlichen schonen und aneignen gegenüber; das schonen ist ein bloßes zurückhalten der nach außen gehenden Thätigkeit; das aneignen vernichtet entweder das gegenständliche Sein, oder läßt dessen Stoff unberührt; das bilden aber greift thatächlich in das Dasein und in die Eigentümlichkeit des Gegenstandes ein. Da bedarf es einerseits eines umsichtigen beachtens des Rechtes des Gegenstandes an seine Eigentümlichkeit, damit das bilden nicht ein ungerechtes stören und zerstören werde, andererseits eines rechten und klaren Bewußtseins von dem vernünftigen Zwecke des neugestaltens. Das aneignen tritt in der geistigen Entwicklung des Menschen früher ein als das bilden; das letztere setzt immer schon einige sittliche Reife voraus; das bilden des ungereiften Geistes ist ein zerstören. Die erste bildende Thätigkeit des Kindes zeigt sich darin, daß es alles entzweimacht, was ihm unter die Hände kommt; das geschichtliche Thun roher und halbroher Völker trägt auch diesen kindischen Charakter. Die unreife Jugend hat auch in Beziehung auf Gesellschaft und Staat, überhaupt auf die geschichtliche Wirklichkeit viel Zerstörungslust; und der Umsturzgeist des ungestümen Jünglings ist nur eine höhere Stufe jener Zerstörungssucht des Kindes; aber das kindlich-harmlose wird mit der Voraussetzung höherer geistiger Reife zur schuldvollen Einseitigkeit. Das sittliche bilden muß notwendig immer auch einen erhaltenden Charakter haben, weil in allem zu bildenden etwas ist, was ein Recht an Bestand, also ein Unrecht an schonen hat; und eine Erziehung, welche dieses Recht in dem Jüngling außer acht läßt, ist eine gewaltsame, also unsittliche.

§. 107.

Das sittliche bilden ist ebenfalls nach zwei Seiten verschieden. a) Nach dem, was an dem Gegenstande gebildet wird, ist es ein sinnlich-natürliches oder ein geistiges. — 1. Das natürliche bilden ist ein gestalten des Naturstoffs für den menschlichen Geist kraft der Herrschaft des Geistes über die Natur, entweder zum Zwecke des praktischen Nutzens, oder zum Zwecke der geistigen Bekundung des Geistes in dem Kunstwerk. Die Natur ist zwar an sich gut und vollkommen geschaffen, aber zur

wahren Heimat und zum wahren Organe des Geistes und der Geschichte wird sie erst durch das einbilden des Geistes in sie. Das natürliche bilden ist sittlich und vernünftig nur, insofern es der sinnliche Ausdruck eines geistigen bildens ist.

Jede Herrschaft ist notwendig ein bilden, indem das beherrschte mehr oder weniger ein Ausdruck des Willens des herrschenden ist. Das natürliche Sein aber kann diesen Ausdruck nicht anders tragen, als indem es durch den Menschen und zugleich für ihn gestaltet wird. Grade in dem natürlichen bilden tritt zuerst der Unterschied des Menschen als eines sittlichen Wesens von dem Thiere offenkundig auf. Die Thätigkeit des Thieres ist überwiegend sinnliches aneignen; die des Menschen ist überwiegend bilden, und zunächst ein sinnlich-natürliches. Das aneignen der Natur wird dem Menschen von Gott zunächst gestattet, und nur nach einer Seite durch ein Verbot beschränkt; das bilden derselben wird ihm geboten [Gen. 1, 28; 2, 15]. Das bloße belassen selbst einer paradiesischen Natur in ihrem gegebenen Zustande ist für den Menschen schon unsittlich; er soll sie zu seiner Heimat erst selbstthätig bilden. — Der Mensch kann aber ein natürliches bilden sittlich gar nicht vollbringen, wenn nicht auch schon ein geistiges bilden vorausgesetzt wird. Der Künstler kann kein Kunstwerk schaffen, wenn es nicht vorher schon geistig in seiner Seele gebildet ist; und jedes Gebilde soll seinem ganzen Zwecke nach nicht etwas vereinzelt für sich bestehendes sein, sondern nur ein Baustein zu einem größeren, wesentlich geistigen Gebilde, der Geschichte. Der Mensch gestaltet die Natur nicht um ihrer selbst willen, sondern für die Menschheit, zu einer Heimat für deren geistiges Leben, zu einem Ausdrucke der geschichtlichen Wirklichkeit; diese aber ist wesentlich das Erzeugnis des geistigen bildens. Das natürliche bilden kann also immer nur dem geistigen dienen, wie die Ernährung und Ausbildung des Leibes nicht um des Leibes, sondern um des Geistes willen geschieht.

§. 108.

2. Das geistige bilden bezieht sich auf das geistige Wesen des Gegenstandes, also überwiegend auf den bewußten Geist, will ihm den geistigen Besitz mittheilen und ihn dadurch dem eigenen vernünftigen Gedanken gemäß bilden und mit der sittlichen Person in Einklang setzen. Jeder Mensch hat die Aufgabe, jeden andern mit ihm in geistige Berührung kommenden Menschen geistig bilden zu helfen, also sein eigenes geistiges Wesen ihm mitzutheilen, sich ihm zu offenbaren; das gilt selbst von dem sittlich noch unmündigen in Beziehung auf den sittlich mündigen. Alles sittlich=geistige mittheilen ist ein bilden, und alles geistige bilden ein mittheilen. Das mittheilen ist aber nur dann ein sittliches bilden, wenn der mittheilende Geist selbst in Einklang mit Gott steht, selbst sittlich gut ist, und wenn es aus der Liebe entspringt.

Auch auf Naturdinge erstreckt sich in einem gewissen Sinne das geistige bilden, insofern diese nicht bloß sinnliches Dasein sind, sondern auch geistigen Inhalt haben. Die Zucht und Veredelung der Hausthiere ist nicht ein sinn-

liches, sondern ein beziehungsweise geistiges bilden, weil ihr inneres Wesen höher gestaltet wird. Das Hauptgebiet geistigen bildens ist aber der persönliche Geist. Der Mensch soll und darf nicht als bloßes Einzelwesen sich entfalten, sondern sittlich geschieht dies nur in der geistigen Lebensbeziehung zu der sittlichen Gesamtheit; jeder ist mit jedem andern in solcher sittlichen Verbindung. Diese Beziehung ist aber ein gegenseitiges bilden und aneignen zugleich; der Mensch wird nur gebildet, indem er sich geistiges aneignet, also indem der andere Geist sich ihm offenbart. Das bilden kann sittlich nicht geschehen durch ein hineinbilden eines mir selbst fremden Gedankens und Wesens in den zu erziehenden Geist, denn dies wäre lügenhaft und würde keine geistige Gemeinschaft herstellen, sondern nur durch das selbstoffenbaren des sittlichen Geistes. Nur der sittlich gebildete Geist kann bilden; der unsittliche kann nur verbilden, und wenn er Sittlichkeit erheuchelt, thut er dies erst recht. Jedoch ist es nicht notwendig, daß der bildende Geist schon ein gereifter sei; auch das Kind übt eine bildende Einwirkung auf die älteren aus (S. 341). — Im Stande der Sündlosigkeit bedarf das bilden keiner Kunst und keines berechneten Planes; die lautere Selbstoffenbarung bildet unmittelbar und von selbst. Alle kunstvollen Bildungsweisen sind ein Zeugnis für die verlorene Reinheit und können die Macht der sittlichen Wirklichkeit durch berechnete Kunstmittel nicht ersetzen. Der sittliche Geist läßt sein Licht leuchten vor den Leuten, daß sie seine guten Werke sehen, und dieses Licht erleuchtet und belebt unmittelbar den Geist der andern. Dieses sichselbstoffenbaren wäre aber sofort unsittlich, also eine Lüge, wenn es aus Selbstgefälligkeit und nicht vielmehr aus der Liebe zu dem andern hervorginge. Die Liebe allein streift von jenem leuchtenlassen den Schein des prahlens ab. Liebende Seelen verbergen sich nicht vor einander; die rechte Liebe drängt zur vollen und wahren Selbstmittheilung; und die sittliche Liebe hat nichts, was sie verbergen möchte oder mußte.

§. 109.

b) Nach der Weise, wie das gegenständliche Sein gebildet wird, unterscheidet sich das besondere bilden von dem allgemeinen.

1. Das besondere bilden bildet das einzelne Sein für den Dienst der irdischen Bedürfnisse einzelner Menschen oder vieler, d. h. zum Nutzen für die zeitlichen Zwecke. Es ist so das arbeiten im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes. Die Arbeit bezieht sich nicht bloß auf den natürlichen Stoff, sondern auch auf den einzelnen Geist, insofern dieser für das zeitlich-irdische Leben gebildet werden soll, ist ebenso geistiges wie natürliches bilden.

Aller Nutzen bezieht sich auf das besondere; gemeinnützig ist eben nur das, was vielen einzelnen zum Nutzen gereicht. Wenn die rationalistische Aufklärung von „Gemeinnützigkeit“ der Religion sprach, so ist das eben abgesehen; die Religion wird da in eine Linie gestellt etwa mit einem öffentlichen Brunnen oder einem Intelligenzblatt. Die Arbeit betrifft den einzelnen; Arbeiten zum gemeinen Nutzen, wie etwa Straßen oder Kanäle, haben nicht die Gesamtheit als solche, als Einheit im Auge, sondern die vielen einzelnen, die sie benutzen wollen; wer sie nicht benutzt, für den sind sie nicht da, vielleicht selbst lästig. Der einzelne als solcher, etwa als Reisender oder als Actionär,

nicht aber kraft seiner Bedeutung als Mensch, als vernünftiger Geist, hat den Nutzen und den Genuß. An einem Kunstwerke dagegen habe ich grade als vernünftiger Geist ein Wolgefallen, aber habe keinen „Nutzen“ davon. Was das Herz erheben soll, muß mehr als Arbeit sein. Es können wol auch Arbeiten ein allgemeines und vernünftiges Wolgefallen erregen, wie etwa eine Maschine oder manche hervorragende Gewerbsgegenstände; aber dann ist es nicht die Arbeit, welche bewundert wird, sondern die Kunst, zu welcher die Arbeit erhoben ist, oder die geistige Erfindungskraft, also die Macht des Geistes, nicht der Nutzen, sondern das Schöne oder Sinnreiche, nicht das bloß einzelne, sondern das geistige Wesen, welches als solches eben den Charakter allgemeiner Bestimmung an sich trägt. Die eigentliche Arbeit an einer Maschine macht nicht der sinnreiche Erfinder, der Meister, sondern der Handarbeiter; und daran, was dieser macht, ist wenig anderes zu bewundern als der Fleiß, und nichts von allgemeinem Interesse. Ein Kunstwerk will nicht von dem einzelnen genutzt, sondern will allgemein genossen und bewundert sein; und es gilt mit Recht als ein Zeichen von geistiger Höheit, wenn eine Zeit nur an dem bloß nützlichen, an der bloßen Arbeit Gefallen hat, nicht auch an dem, was über den Nutzen hinausliegt, an der Kunst, wenn sie die Arbeit nicht auch zur Kunst verkündet. In der Zeit der Aufklärung wurden die „unnützen“ Kunstbauten des Mittelalters, herrliche Burgen und Kirchen in Magazine und Fabriken verwandelt, die Kunst zur Magd der Arbeit gemacht; das war gewiß sehr „nützlich,“ aber doch eine schmachvolle Höheit. Der bloße Nützlichkeitsgeist ist wenig verschieden von der Barbarei.

Die Arbeit ist nicht bloße Handarbeit. Die Sprache ist vollkommen in ihrem Rechte, wenn sie auch, und nicht bloß im eigentlichen Sinne von geistiger Arbeit und von geistigen Arbeitern redet, im Unterschiede von einer höheren geistigen Thätigkeit. Das höchste was der Geist zu erreichen vermag, wird nicht durch Arbeit errungen; „nicht der Masse qualvoll abgerungen, schlank und leicht, wie aus dem nichts entsprungen, steht das Bild vor dem entzückten Blick;“ aber im Unterschiede von dieser idealen Thätigkeit des Geistes ist eine andere im vollen Sinne als Arbeit zu bezeichnen, bei der es sich eben rein um ein besonderes bilden handelt. Alle auf den bloßen Nutzen der einzelnen abzielende geistige Thätigkeit ist ein arbeiten; so redet man von Schülerarbeiten, von Amtsarbeiten zc. Der Schüler arbeitet, um durch aneignen eines bestimmten Lehrstoffs sich, als Einzelwesen, zu einem Berufe auszubilden; der Lehrer arbeitet in gleichem Sinne an dem Schüler. Alles geistige bilden, welches auf Fortkommen in der Welt, auf Erringung einer Stellung in ihr berechnet ist, ist ein arbeiten; und so gibt es auch eine wissenschaftliche Industrie; es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen der Wissenschaft als Handwerk und der Wissenschaft als Kunst. Wenn aber der lernende sich zu einer mehr idealen Thätigkeit erhebt, mit Begeisterung für die Wahrheit und für das Gute über das bloß besondere sich emporzuschwingt, oder der lehrende eine solche Begeisterung in ihm zu erwecken sucht, so ist das nicht mehr Arbeit, sondern ein höheres bilden. Allerdings redet man, obgleich nur in mehr uneigentlichem Sinne, auch von einem andern arbeiten im Gebiete rein geistiger Dinge, wie der Religion und der thätigen Liebe [Röm 16, 6. 12; 1 Thess. 1, 3; Hebr. 6, 10; 1 Cor. 15, 58; 2 Cor. 6, 5; 11, 27; Off. 2, 2. 3; 14, 13]; Paulus sagt: „ich habe mehr gearbeitet als sie alle“ [1 Cor. 15, 10], und der Seelsorger und der Glaubensbote kann von seiner Arbeit an den Seelen reden

[1 Cor. 16, 16; 2 Cor. 10, 15; 11, 23; 1 Thess. 3, 5; 5, 12; 1 Tim. 5, 17]; aber dann wird mit diesem hier im wesentlichen nur bildlich gebrauchten Ausdruck [s. Joh. 4, 38; 1 Cor. 3, 8] nicht die Thätigkeit an sich, sondern nur die Mühe in der Ueberwindung von Schwierigkeiten, (daher κόπος und κόπια), bezeichnet, die nicht in der Sache selbst, sondern in andern Verhältnissen liegen, wie in der Feindseligkeit der sündlichen Menschen, in der Schwäche der eigenen Kraft u.

§. 110.

2. Das allgemeine bilden bildet den Gegenstand für den allgemeinen, also vernünftigen Zweck, nicht bloß für das besondere Bedürfnis, für den zeitlichen Nutzen, sondern für den vernünftigen und sittlichen Geist überhaupt, zum vernünftigen Genuß, zum sittlichen Wohlgefallen, zu einem Schönen und Guten, ist künstlerisches bilden im weitesten Sinne des Wortes. Es kann ebenso ein sinnliches, wie ein geistiges bilden sein. Das natürliche Sein empfängt eine geistige Gestalt wird zum Ausdruck und zum Bilde des vernünftigen Geistes, zum Ausdruck des Einflanges überhaupt, zum Kunstwerk. Das geistige Sein wird zu einem in sich und mit Gott zusammenstimmenden, wahrhaft vernünftigen gebildet, zu einer schönen Seele, zu einem Menschen Gottes. Die religiöse und die ideale Bildung überhaupt ist wesentlich verschieden von der Bildung zum weltlichen Beruf, will nicht den Menschen zu einem „brauchbaren“ und nützlichen machen, sondern zu einem, an den Gott und Menschen Wohlgefallen haben, der selbst Wohlgefallen hat an Gott und allem Göttlichen und Schönen, will ihn nicht zu einem bloßen Einzelwesen, einem bloßen Staatsbürger, einem Berufsmenschen bilden, sondern will das rein und wahrhaft menschliche an ihm zur Wirklichkeit bringen, will den bloß natürlichen Menschen zu einem Bilde des sittlichen Geistes, einem wahren Ebenbilde Gottes machen, zu einem Ausdruck der Wahrheit. Alles, was das allgemeine bilden schafft, ist ein Kunstwerk, und wenn es, im Unterschiede von gelehrter Arbeit, eine Wissenschaft bildet, so wird sie zum Kunstwerk. Darum ist auch kein allgemeines bilden möglich ohne sittliche Begeisterung, d. h. ohne erfülltsein von einem allgemeinen Geiste, welcher die besondere Schranke und alles selbstsüchtige von sich abstreift und zu einem allgemeinen, göttlichen Sein hinstrebt (§. 96). — Eine besondere Seite des allgemeinen bildens macht das sinnbildliche oder symbolische Thun aus, zu welchem das sittlich schiedliche gehört.

Die Frucht, die durch bloße Arbeit erzielt wird, ist nur zum Genuße des einzelnen; das Kunstwerk und das Schöne und Gute überhaupt ist zum geistigen Genuße des vernünftigen Menschen als eines solchen. Es müssen sich auch die Engel im Himmel freuen, nicht bloß über einen Sünder, der Buße thut, sondern über alles wahrhaft schöne. Zu einem nützlichen, geschickten,

gelehrten Menschen bildet sich der Mensch durch Arbeit und Mühe, zu einer schönen Seele nur durch Begeisterung; das ist freilich nicht die schöne Seele gefühlsschwächlicher Romanschreiber, sondern die Seele, die vor Gott und allen Gotteskindern schön ist, die Kindesseele eines Gotteskindes, voll Liebe und Begeisterung, die Seele des, der reines Herzens ist, und die darum Gott schauet, weil Gott auf sie mit Wohlgefallen schauet. Die heilige Schrift erklärt daher die höhere künstlerische Begabung als eine besondere Gnadengabe Gottes [Ex. 31, 3. 6; 36, 1. 2].

Die Kunst ist in ihrem tiefsten Grunde und Wesen religiös, wie sie geschichtlich aus der Religion entsprungen ist; dies gilt ausnahmslos von allen Völkern. Keine Religion ohne Kunst, ohne ideale Gestaltung des höchsten Gedankens. Baukunst, bildende Kunst, Gesang, sind bei allen Völkern aus der Religion entsprossen und der Religion dienende Begleiter [Ex. 31, 2 ff; 35, 5 ff.]; und es gehörte die ganze gemüthlose Einseitigkeit und kahle Verstandesrichtung Zwingli's dazu, die Kunst aus der Kirche zu verbannen, eine Verurtheilung an der christlichen Menschheit, die in den meisten reformirten Ländern wenigstens einigermaßen wieder abgestreift worden ist. Selbst die weltliche Kunst, insofern sie nicht, ihrem Wesen untreu geworden, in den Dienst der Sünde getreten ist, ist mit der Religion eng verwandt. Auch sie erhebt den Menschen über das bloß besondere und sinnlich-natürliche und, selbst entsprungen aus der Begeisterung, erweckt sie in dem Menschen Begeisterung für das Schöne und Edle, für das, was den Menschen aus seiner Vereinzelung und aus seiner Selbstsucht herausführt zu dem, was in allen sittlichen Seelen widerklingt. Liebe zur Kunst überwindet die Noth, macht das Herz empfänglich auch für das sittlich schöne und das Göttliche. Darum ist die Pflege der Kunst ein so wichtiger Punkt in der Erziehung und im Völkerleben. Darum wird aber auch die Kunst eine dämonische Macht, wo sie, ihres Adels vergessend, zur entarteten Lustdienerin herabsinkt und statt der Begeisterung für das wahrhaft schöne nur auf Verausgung durch lüsterne Sinnenerregung hinwirkt. Wo ein gesundes geistiges Leben ist, da stehen Kunst und Religion in engster Wechselbeziehung. Wo der Glaube im Herzen lebendig ist, da spricht er sich aus in „Psalmen und lieblichen Liedern,“ da feiert er seines Gottes Ehre durch feierlichen Schmuck seiner Altäre und Hallen [Ex. 35, 21 ff.], und wo eine rechte Kunst waltet, da weiht sie das schönste, was sie schafft, der Ehre Gottes. Die Religion hat den Griechen Dichter und Künstler geschaffen, und die Dichter und Künstler haben den Griechen ihre Götter geschaffen; mag in letzterem auch eine heidnische Verirrung sich kundthun, das wahre liegt doch auch hier zu grunde, daß das Göttliche dem Menschen am nächsten tritt in dem Worte, dem Gesange und dem Werke der künstlerischen Begeisterung. Die Propheten des alten Bundes vermochten auch nicht, das geistig geschaute in nüchtern verständige Prosa umzusetzen; und auch der Prophet des neuen Bundes verkündet seine Gesichte in kühn gestalteten Bildern. Wen das befremdet, der kennt weder die Kunst, noch die Religion.

Das allgemeine sittliche bilden geschieht nicht notwendig unmittelbar und gradezu, sondern in Beziehung auf den freien Geist wesentlich auch dadurch, daß derselbe durch das sittliche Thun des andern angeregt und begeistert wird für das durch eigene Kraft und eigenen Willen sich vollbringende selbstbilden. Darin besteht die eigentliche Kunst der Erziehung und der Regierung, daß die leitende Macht sich dem zu bildenden Geiste zum theil verbirgt, ihre

Einwirkung auf ihn nicht als eine Beschränkung, als bewältigende Uebermacht erscheinen läßt, sondern ihn sich mehr frei und selbständig entwickeln läßt. Dies geschieht aber nicht dadurch, daß man den zu leitenden eben gehen läßt, sondern dadurch, daß in ihm das sittliche und vernünftige Bewußtsein geweckt und gekräftigt wird, daß er sich nicht als ein bloß losgelassenes Einzelwesen fühlt und weiß, sondern als eine von einem heiligen und sittlichen Geiste getragene Persönlichkeit, daß eine sittliche Gesinnung und eine ideale Begeisterung in ihm zur Macht wird, die ihn selbst zu höherer Entfaltung und Vollkommenheit bildet.

Ein wichtiges Gebiet sittlichen Thuns, das sinnbildliche bilden, wozu auch das ausüben des Sittlichen gehört, läßt sich nur von dem Standpunkte des allgemeinen, künstlerischen bildens erfassen; für den nur auf das nützliche gerichteten Verstand ein Gebiet des Aufstoßes und des Aergernisses. Das sittlich gute soll nicht bloß wirklichwerden, sondern das wirkliche soll auch ein Ausdruck, eine Befundung des sittlich guten sein, soll in seiner ganzen Erscheinungsweise auf ein innerliches, ideales hinweisen, und alles einzelne Gute soll nicht bloß an sich als gut sich befunden, sondern auch über sich hinaus auf ein höheres Gute deuten. Wie in der Natur das Gute als geordnete Zweckmäßigkeit verbunden ist mit einer über das bloß zweckmäßige hinausweisenden Schönheit, wie die Blume nicht bloß die Befruchtungsorgane und eine dieselben schützende Blütenhülle hat, sondern in ihrer lieblichen Gestalt, ihrer Farbe und ihrem Dufte den Menschen erfreut, als Sinnbild des ewig schönen auf die göttliche Liebe und Herrlichkeit hinweist, wie die Singvögel nicht bloß sich nüren und fortpflanzen, sondern in herzerfreuenden Tönen die Güte des Schöpfers preisen, wie Gott nicht bloß die Sonne leuchten und wärmen und die Wolken regnen läßt, sondern auch den far benglühenden Vogen an den Wolkenhimmel setzt zum Zeichen seiner Treue und Gnade, wie also Gott selbst seine Schöpfung so herrlich schmückt, daß die Himmel seine Ehre erzählen, mit Schönheit, die kein Verstand zu erfassen, nur das sinnig-fromme Gemüt zu ahnen und zu lieben vermag, — so bildet auch der seinem Gott ähnliche Mensch nicht bloß das für das zeitliche Leben nützliche, sondern auch das ein höheres Gut in sinnigem Zeichen andeutende, bildet die Wirklichkeit zum Bilde des Wahren und Guten, die Poesie der Wirklichkeit. Alles künstlerische Gebilde ist ein solches Sinnbild, aber nicht alles sinnbildliche bilden ist ein eigentlich künstlerisches im engeren Sinne, obgleich ein poetisches. Die Kleidung des Menschen ist nicht bloß zum Schutze gegen die Witterung, sondern vor allem zum sinnigen Ausdruck des innerlichen Lebens; aller Schmuck wie alle Kleinheit deutet auf ein geistiges. Wer diese sinnbildliche, poetische Seite des Sittlichen nicht kennt, für den bleibt ein sehr wichtiger und wesentlicher Theil der Sittlichkeit ganz unverstanden. Ein großer Theil der sittlichen Gebote der heiligen Schrift haben nicht die unmittelbare und einfache Verwirklichung eines Guten im Auge, sondern die sinnige Andeutung eines nicht in dieser Sache unmittelbar selbst liegenden Sittlichen, hat symbolischen Charakter; und diese Seite geringachten ist ein Zeichen sittlicher Noheit. Nützlich war es sicherlich nicht, wenn Maria, des Lazarus Schwester, ein Pfund Salbe von reiner köstlicher Narde nahm und des Herrn Füße salbte, und des Judas ärgerlicher Vorwurf war vom Standpunkte der bloßen Nützlichkeitmoral ganz richtig, aber der Herr urtheilt ganz anders als jener [Joh. 12, 3 ff.; vgl. Mc. 14, 3 ff.]. Hierher gehören fast alle Gesetze des Alten Testaments über Reines

und Unreines, über Speisen und Kleidung, — wobei der Gegenstand des bildens eben der Mensch selbst ist, — über die Weise des Gottesdienstes und was damit irgendwie in Zusammenhang steht, über die Beschneidung zc., viele Gesetze über den Landbau [Lev. 19, 19; Dt. 22, 9. 10] und über die Behandlung der Thiere [Ex. 21, 28. 29. 32; 23, 19; Lev. 20, 15. 16].

Das Schickliche ist die äußerliche, schöne oder sinnbildliche Form des Sittlichen, gewissermaßen die ästhetische Seite desselben. Den Tag des Herrn in geistlicher Erhebung des Herzens zu Gott zu feiern, ist sittliche Pflicht, die Feier zu bekunden durch die heilige Kunst und würdige äußerliche Erscheinung, ist schicklich. Die unfromme Welt setzt gern an die Stelle des sittlichen Inhalts die ins Auge fallende Form, das Schickliche; die Weisung: „das schickt sich nicht,“ gilt ihr mehr als: „es ist sündlich.“ Man kann heuchlerisch die Form beobachten ohne den Inhalt, aber wer den sittlichen Inhalt festhält, muß auch die Form beachten; sittlich gebildet ist nur, wer nicht nur den Inhalt der allgemeinen Gebote befolgt, sondern auch dem Schicklichen nachstrebt; und dieses ist eben ein allgemeines, ein künstlerisches bilden der sittlichen Thätigkeit. Das Schickliche steht nicht neben dem sittlichen Gebot, sondern ist in demselben mitenthaltend, weil ohne dasselbe der Mensch roh bleibt. Fast alle vorhin erwähnten Gebote des Alten Testaments sind Schicklichkeitsgebote, und auch das Neue Testament legt hohen Werth auf das Schickliche [1 Cor. 11, 4 ff; 1 Tim. 2, 9 u. a.].

§. 111.

Aneignen und bilden sind bei der wahren sittlichen Entwicklung immer mit einander verbunden, und dies um so enger, je höher beide sind. Kein geistiges aneignen ohne geistiges bilden seiner selbst, und kein bilden eines gegenständlichen Seins ohne geistiges aneignen des Gebildes; das bilden des eigenen Geistes aber ist an und für sich schon notwendig ein aneignen. Das Maß des aneignens, insbesondere des genießen, steht bei rechter Entwicklung immer in gleichem Verhältnis mit dem Maße des bildens; und beide Weisen des bildens sind sowol mit einander, als auch mit den beiden Weisen des aneignens verbunden, wie letztere wieder mit einander.

Die Frucht der Arbeit und noch mehr das Kunstwerk ist Eigentum des Arbeiters und des Künstlers; das nennt er sein, das hat er sich schon in dem schaffen selbst angeeignet. Die nach außen gerichtete Thätigkeit strömt so wieder in die handelnde Person zurück. Das gegenständliche Sein bildend, bildet der Mensch sich selbst; er hat das Werk nicht bloß als sein eigenes, als das Abbild seines Gedankens, sondern wird durch das wirken wie durch das Werk selbst geistig und sittlich gefördert. Alles bilden ist selbstbilden; und indem der Mensch in geistige Beziehung tritt zu andern Menschen, sich in seiner Bildung ihnen offenbart, ist jedes selbstbilden unmittelbar auch wieder ein bilden anderer. — Jedes besondere bilden, jede Arbeit, soll als sittliches zugleich auch das allgemeine bilden an sich haben; ohne dieses geht der Arbeiter geistig und sittlich zu grunde. Wenn der Arbeiter das nützliche mit dem Schönen verbindet, seinem Werke eine schöne Gestalt gibt, wenn Gesang die Arbeit begleitet, wenn das Herz sich von dem dem zeitlichen Nutzen dienenden

schaffen zum Ewigen erhebt, und Ernst gemacht wird mit dem Gebote: „bete und arbeite,“ so wird das besondere bilden durch das allgemeine erhoben und verklärt. Je einzelner, je mehr besonders die Arbeit ist, um so mehr überwiegt das bloß nützliche; darum ist auch keine Arbeit für die harmonisch-sittliche Bildung des Menschen so gefahrbringend, ja so verderblich, als der geistlose Mechanismus der Fabrikarbeiten; und die weiße Sklaverei wirkt da oft viel verheerender als die schwarze. Das ununterbrochene einerlei der kleinlichsten Beschränktheit der Arbeit tödtet den Geist und zersetzt die Sittlichkeit.

Jedes bilden ist ferner nicht bloß ein den Menschen selbst bildendes allgemeines aneignen, indem der Mensch sein Gebilde erkennt, sondern auch ein besonderes, indem er es genießt. Das göttliche Urbild davon bekundet sich in dem Schöpfungsbericht, indem Gott ansah alles, was er gemacht hatte, und fand, daß es sehr gut war. Alle sittliche Arbeit und noch mehr alles allgemeine bilden ist an und für sich schon Genuß, ja der höchste und reinste Genuß, wie in jenem Ausdruck vom Schöpfer dessen Seligkeit mit ausgedrückt ist. Aber auch der nicht unmittelbar in der bildenden Thätigkeit selbst liegende sinnliche Genuß ist in einer sittlichen Ordnung an dieselbe gebunden. Adam sollte zuerst den Garten bauen und bewahren, dann erst von seinen Früchten essen [Gen. 2, 15. 16]. „So jemand nicht will arbeiten, der soll auch nicht essen“ [2 Thess. 3, 10]; das ist ein sittlich unanfechtbarer Grundsatz; und wo es anders ist, da sind die gesellschaftlichen Verhältnisse faul; und der Groll des darbenden Arbeiters gegen den schwelgenden Müßiggänger hat eine sehr gerechte Grundlage. Mit dem Maße des wirkens steigt und fällt das sittliche Anrecht an Genuß überhaupt und an selbstständige Würde in der Gesellschaft. Darum: „ein jeglicher arbeite und schaffe mit seinen Händen etwas gutes“ [Eph. 4, 28; vgl. Act. 20, 34. 35; 1 Thess. 4, 11; 2, 9].

§. 112.

Da der Mensch nur in der vollkommenen, allseitigen Entwicklung aller seiner Lebensseiten vollkommen wird, und jede ausschließliche Verwirklichung und Ausbildung eines oder einiger derselben eine Störung des inneren Einklangs ist, so muß jeder Mensch, insoweit es seine Besonderheit zuläßt, jede Weise von sittlichem aneignen und von sittlichem bilden vollbringen. Wer das Leben ausschließlich aufgehen läßt in besonderem bilden und aneignen, in Arbeit und Genuß, ist aus dem sittlichen Einklang getreten und darum unsittlich. Das allgemeine, also wesentlich religiöse bilden muß der Arbeit zur Seite treten, und die Anordnung des Sabbats neben den Tagen der Arbeit hat nicht eine bloß religiöse, sondern wesentlich auch eine sittliche Bedeutung. Das sittliche ruhen von der Arbeit ist ein Erheben zur idealen Selbstbildung, ein Erheben des zeitlich-besonderen in das Ewige, Heilige, Allgemeine und Göttliche; die Sabbatsfeier ist das rechte und sittliche Verklären des endlichen, profaischen Einzellevens durch die Poesie des Idealen und Unendlichen.

In dem besonderen bilden versenkt sich der Mensch in das gegenständliche Dasein; er hat es zunächst nicht in seinem Besitz, sondern dieses besitzt ihn;

daher, besonders im Zustande der Sündhaftigkeit, die Gefahr, daß der Mensch sich in seiner Arbeit verliere, sich, wie in dem sinnlichen Genuß, an das Geschöpf unselbstständig aufgabe [Pred. 6, 7. Gr.]. Der Mensch soll aber bei sich und bei dem Schöpfer bleiben, muß sich aus dem versenktsein in die endlichen Dinge wieder zurücknehmen, sich sammeln in der geistlichen Ruhe, muß in dem allgemeinen bilden der Begeisterung neue sittliche Kraft empfangen für das besondere bilden des Fleißes. Wie Gott, obgleich er in die Welt schaffend sich versenkte, dennoch nicht in sie aufging, sich nicht in sie verlor, sondern wieder zu sich selbst und seiner unendlichen Selbstständigkeit zurückkehrte und in ewiger, unwandelbarer Herrlichkeit über dem geschaffenen bei sich bleibt: so ist es auch sittliche Forderung, daß der Mensch über dem schaffend des endlichen und einzelnen nicht sich als für die Ewigkeit bestimmte Persönlichkeit verliere; um des Menschen willen ist der Sabbat gemacht [Mc. 2, 27]. Es ist ein hoher Gedanke, daß in der heiligen Schrift grade Gottes Schöpfungsruhe zum Urbilde und zum Urgrunde der Sabbatsfeier gemacht wird [Gen. 2, 3; Ex. 20, 8 ff.]. Es ist damit ausgedrückt, daß grade die innerste Gottesebenbildlichkeit es ist, welche die Sabbatsfeier fordert, das wahrhaft vernünftige, religiös-sittliche Wesen des Menschen, nicht aber das natürliche Bedürfnis der Ruhe und des Genusses. Was bei Gott nur zwei Seiten des ewigen Lebens selbst sind, kein zeitliches auseinanderfallen, schaffendes Thun und heischbleiben, das fällt bei dem endlichen Geiste wenigstens theilweise zeitlich auseinander, in Arbeit und Sabbatsruhe. Gott segnete den siebenten Tag; es ruhet auf der Sabbatsfeier ein besonderer höherer Segen, ein mittheilen ewiger, himmlischer Güter, wie der Segen der Arbeit zunächst nur Mittheilung zeitlicher Güter ist. Der Sabbat hat nicht eine bloß verneinende Bedeutung, ist nicht eine bloße Unterbrechung der Arbeit, sondern er hat eine sehr gediegene wirkliche Bedeutung, ist das freie Walten des über das bloße Einzelwesen und über das endliche hinausgehenden Wesens des vernünftigen, gottähnlichen Geistes, das anknüpfen des durch die Arbeit in das vergängliche hineingezogenen Geistes an das unvergängliche und Göttliche. Wo Gott als in die Natur aufgehend gefaßt wird, wie bei den Chinesen und dem neueren Unglauben, da gibt es keinen Sabbat; da gibt es nur einen zufälligen Wechsel von Arbeit und sinnlichem Genuß. Die Feier des Sabbats gehört der Sittlichkeit an sich an, nicht bloß dem Zustande der aus der Sündhaftigkeit sich herausringenden Erlösung; aber wo die Sünde noch Macht ist, da ist jene notwendig weniger frei, gesetzlich strenger, als wo die Freiheit der Kinder Gottes waltet.

Daraus, daß alles sittliche arbeiten auch ein allgemeines bilden mit sich verbunden hat, folgt schon, daß für den sittlich wahrhaft freien Menschen der Gegensatz von Sabbatsruhe und Arbeit nicht ein unbedingter ist, daß jeder Tag und jede Arbeit auch ihre Sabbatstille hat, und daß andererseits auch der Sabbat nicht schlechtthin jedes Werk ausschließt. Schon jetzt aber können wir einsehen, daß vorzugsweise nur solche Werke mit der Sabbatsfeier in Einklang stehen, die ein allgemeines bilden ausdrücken, künstlerischen Charakter im edelsten Sinne des Wortes tragen. Dahin gehören jene Krankenheilungen, die dem Herrn den Vorwurf des Sabbatsbruchs zugezogen. Sie sind nicht Arbeit, sondern als Wiederherstellung gestörter Ordnung des Daseins von allgemeiner und geistiger Bedeutung.

Zweite Abtheilung.

Das sittliche Thun nach seinen Unterschieden in Beziehung auf die verschiedenen Gegenstände.

I. In Beziehung auf Gott.

§. 113.

Da Gott dem Menschen gegenüber wesentlich als thätig und schaffend, nicht als leidend auftritt, so ist er Gegenstand im eigentlichen Sinne nur für das sittliche aneignen.

a) Das sittliche aneignen Gottes ist unmittelbar zugleich auch das höchste sittliche selbstbilden des sittlichen Menschen, und enthält zwei notwendig mit einander verbundene Elemente: einmal, daß Gott für uns werde, und dann, daß wir für Gott werden, d. h. daß wir einerseits das uns allezeit nahe Göttliche in unser sittliches Bewußtsein aufnehmen, und andererseits unser sittliches Bewußtsein zu Gott erheben, in das göttliche Leben hineinbilden; jenes ist der Glaube, dieses die Gottesverehrung; keins ohne das andere. Das glauben ist das liebend gewollte und das liebend wollende, also fromme anerkennen des uns liebend sich kundmachenden Gottes als unseres Herrn und Vaters, dem wir zu unbedingtem Gehorsam und hingebender Liebe verpflichtet sind, ist das zu seiner vernünftigen Wahrheit gelangte Selbstbewußtsein des Menschen, indem dieser sich nicht als Einzelwesen, sondern sich nur in seinem göttlichen Urgrunde erfäßt.

Wie das glauben wesentlich das besondere aneignen Gottes ist, so ist das erkennen Gottes das allgemeine, und das Streben nach demselben also eine hohe sittliche Pflicht; sie wird erfüllt nicht ohne das glauben, sondern nur auf grund desselben, ist ein geistiges aufnehmen und wahrhaftes aneignen der mittelst des Glaubens uns zu theil werdenden göttlichen Offenbarung in Beziehung auf Gottes Wesen, Walten und Willen. Die Gotteserkenntnis ist nicht Voraussetzung, sondern Ziel des sittlichen Strebens, und ohne sie auch keine Vollkommenheit der Sittlichkeit.

Gott ist freilich in jedem Geschöpf an sich schon gegenwärtig; aber dazu, daß Gott für den Menschen auch wahrhaft, d. h. dessen vernünftigem Wesen entsprechend, gegenwärtig sei, gehört, daß der Mensch sich diese Gegenwart Gottes frei aneigne. Vernünftig besitze ich nur das vernünftig und sittlich angeeignete. Jedes aneignen aber, also jedes glauben, setzt eine Unterschiedenheit bei gegenseitiger Lebensbeziehung voraus; was ich unmittelbar selbst bin,

kann ich mir nicht aneignen. Sittlich wird das aneignen Gottes eben dadurch, daß der Mensch den Unterschied für sich festhalten kann, ohne die Lebensbeziehung zu Gott anzuerkennen, sich als unabhängig von Gott festhalten kann in dem sündlichen Streben, selbst zu werden wie Gott. Es ist ein sittliches Thun, wenn der Mensch sein Selbstbewußtsein, welches zunächst ein bloß einzelnes ist, zu einem wahrhaft vernünftigen macht und sich nicht bloß als Einzelwesen, sondern als durch Gott bedingt, also in seinem göttlichen Urgrunde erfasst; erst das religiöse Selbstbewußtsein ist ein sittliches, und dieses eben ist der Glaube. Das glauben ist nicht bloßes fürwahrhalten, nicht bloßes religiöses erkennen oder bloßes gegenständliches Bewußtsein, sondern es ist ein sittlich bedingtes fürwahrhalten, ein williges, also liebendes anerkennen; ich will Gott und das Bewußtsein von ihm in mir haben, und zwar als ein göttliches, d. h. als eine volle und wahre Lebenskraft, also als wirkend, als das Göttliche verwirklichend. Der Begriff des Glaubens schließt also das lieben und wollen mit dem erkennen zusammen, ist nicht eins der drei, sondern die Einheit der drei, ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Gemüts (vgl. S. 249). Das glauben ist der dankende Widerstrahl des göttlichen liebens; der von Gott geliebte wendet sich liebend dem Liebenden zu. Ohne Liebe Gottes zu dem Menschen keine Liebe des Menschen zu Gott; weil der Mensch die göttliche Liebe erfahren, glaubt er; wer empfangene Liebe nur erkennen, nicht mit dem Herzen erwidern mag, ist unsittlich; bloßes anerkennen Gottes ohne Glauben des Herzens ist sündlich.

„Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifelt an dem, das man nicht siehet“ [Hebr. 11, 1]; er ist nicht eine Zuversicht von dem, was in die unmittelbare Erfahrung fällt, sondern von dem, was über diese hinausliegt, auch nicht von dem, was schon da und verwirklicht ist, sondern was erst in Wahrheit verwirklicht werden soll, nämlich eben auf grund des Glaubens, und was erst in seinem Reime wirklich da ist. Die wirkliche volle Lebensgemeinschaft mit Gott, die volle Aneignung des Göttlichen, ist erst Gegenstand der Hoffnung, kann erst vollbracht werden durch den Glauben; dieser aber richtet sich mit fester Zuversicht des erringens auf das ihm liebend sich kundmachende Göttliche. Das glauben steht also nicht neben dem erkennen, als ob es dieses nicht auch in sich enthielte, auch nicht unter ihm, als ob es nur eine geringere Stufe desselben wäre und mit der höheren Erkenntnis aufhörte, sondern über ihm, indem es ein liebendes erkennen ist, ein liebend gewolltes und liebend wollendes erkennen Gottes, also Gefühl und Willen als wesentliche Elemente mit in sich einschließt. Das glauben führt zum wissen, geht aber dem wirklichen wissen voran, ist also unabhängig von demselben.

Als besonderes aneignen ist das glauben gewissermaßen ein geistliches genießen des Göttlichen, ist wesentlich der Persönlichkeit selbst angehörig, darum nicht mittheilbar, während das erkennen unter Voraussetzung des Glaubens allerdings durch lehren mitgetheilt werden kann. Im Gebiete alles Göttlichen geht der Glaube dem erkennen voran, denn ohne Glauben ist Gott für uns ebenso wenig, wie die sinnlichen Dinge für uns ohne die Sinne; das glauben enthält wol schon einiges erkennen, ist aber an sich noch nicht das volle erkennen. Aber eben darum, weil das glauben das erkennen als wesentliches Element schon mit enthält, ist es sittliche Forderung, das erkennen zu möglichster Vollendung durchzubilden und dadurch auch das glauben zu erhöhen und zu

kräftigen. Zur wirklichen Erkenntnis wird die durch den Glauben aufgenommene göttliche Offenbarung durch die rechte geistige Vertiefung in dieselbe und durch die volle Einigung ihres Inhaltes mit unserem ganzen, geistlich verklärten Sein, so daß das erkennen ein mächtiger sittlicher Beweggrund zur Gottesliebe und zum Gehorsam gegen Gottes Willen wird [Ps. 63, 7 ff.; Jer. 29, 13. 14; Joh. 8, 32; Act. 17, 27; Cor. 1, 11; Eph. 1, 17. 18]. Die Gotteserkenntnis besteht nicht bloß in der in dem gegenwärtigen Leben immer nur unvollkommen zu erreichenden [1 Cor. 13, 9. 10; 2 Cor. 5, 7; Jes. 55, 8. 9] Erkenntnis von Gottes Wesen [Röm. 1, 19. 20], sondern auch des göttlichen Willens an uns [Col. 1, 9. 10; Eph. 5, 15-17] und des göttlichen Waltens in der Natur und dem Menschenleben und des heiligen Zweckes Gottes in seiner Weltregierung. Führt auch die rechte und gereifte Gotteserkenntnis zu höherer Vollkommenheit des sittlichen Lebens, so ist sie doch nicht, wie der Glaube, die Voraussetzung des Sittlichen überhaupt, sondern die Wahrheit Gottes kann nur erkennen, wer reines Herzens ist [Mt. 5, 8].

§. 114.

Das andere ist, daß der Mensch auch für Gott wird, daß er sich durch sittliche That zu Gott erhebt, um Gott thatsächlich, nicht bloß in der innerlichen Anerkennung mit sich zu vereinigen, das göttliche Wirken auf sich einwirken zu lassen, in der Gottesverehrung (dem Kult), welche ein religiöses und sittliches Thun zugleich, also ein heiliges ist. Die Gottesverehrung ist entweder eine rein geistige und zugleich besahende, indem der Mensch sich geistig unmittelbar auf Gott bezieht, in frommer Andacht zu Gott erhebt: das Gebet, oder eine mehr thatsächliche und zugleich mehr verneinende, in der freien, sittlichen Abwendung von dem Ungöttlichen, Unheiligen: das Opfer. Diese beiden Seiten der Gottesverehrung gehören schlechthin zu einander; kein Gebet ohne Opfer, und kein Opfer ohne Gebet.

Der Glaube ist die rein innerliche Seite des sittlichen Aneignens des Göttlichen, ist das weibliche sichöffnen der Seele für das hereinleuchten des göttlichen Lichtes; der Mensch bleibt in diesem aufnehmen durchaus in und bei sich selbst. Die Gottesverehrung ist mehr gegenständlich; der Mensch geht aus sich heraus, läßt sein Licht leuchten nach dem göttlichen Urlicht zu, wie die Opferflamme, vom Himmelsfeuer entzündet, wieder gen Himmel aufsteigt. Alle Gottesverehrung setzt den Glauben voraus, geht aber nicht in ihm auf. Wenn der Mensch glaubend das Göttliche in sich aufgenommen, mit ihm sich erfüllt hat, unterscheidet er doch sich als Geschöpf von Gott, setzt sich in eine sittliche Beziehung zu ihm, erhebt sich in sittlichem Thun zu Gott als dem von ihm unterschiedenen, und dies ist der Gottesdienst. Dem reinen Mystiker verschwindet aller Kult, weil er den Unterschied zwischen Gott und dem Endlichen verschwinden läßt.

Der Gottesdienst ist die unmittelbare, thatsächliche Offenbarung des Glaubens, ein religiöses Thun, welches die an sich schon bestehende Gemeinschaft Gottes mit uns zu einer mit bewußtem Willen gesetzten Gemeinschaft unser mit Gott machen soll, ist ein heiliges Thun, im Gegensatz zu dem nur

auf das endliche gerichteten weltlichen (profanen). Im wahren sittlichen Zustande des Menschen muß alles Thun zugleich auch ein heiliges sein, und der Unterschied zwischen dem heiligen und „profanen“ kann nur zu einer bedingten, äußerlichen Unterscheidung von zeitweise wechselnder Beschäftigung mit irdischen und ewigen Dingen, von Arbeit und von Sabbatruhe des Gemüths während der irdischen Laufbahn des Menschen sich gestalten, aber doch so, daß alles weltliche immerdar verklärt und geheiligt wird durch die bestimmte und bewußte Beziehung auf das Ewige. Das heilige Thun bezieht sich entweder unmittelbar auf Gott, ist ein rein bejahendes anknüpfen des menschlichen an das Göttliche, oder es bezieht sich nur mittelbar auf Gott, unmittelbar aber auf das nicht-göttliche, indem es dasselbe verneinend zurückweist, das menschliche Herz von demselben abwendet zu Gott hin. Beides läßt sich niemals von einander trennen; Gebet ohne Opfer, ohne Abwendung von dem nichtgöttlichen in und außer mir, ist sittlich unmöglich; im Gebete mich zu Gott erhebend, unterscheide ich zugleich das Göttliche von allem außergöttlichen, ziehe mich von diesem zurück; ich kann nicht wahrhaft beten, ohne zugleich Entsagung zu üben auf das weltliche, ohne das Gewirr des endlichen hinzugeben, aufzuopfern.

§. 115.

1. Das Gebet, auf dem Glauben an den persönlichen Gott ruhend, ist die freie sittliche Vereinigung des gläubigen Herzens mit Gott, also daß dadurch die eigne sittliche Persönlichkeit nicht aufgehoben, sondern in und durch Gott erhöht wird; es ist die freie und bewußte Anerkennung, daß Gott um alle unsere Gedanken wisse, und der freudige Wunsch, daß es geschehe; es erhebt die natürliche Gottesgemeinschaft zu einer geistigen, sittlichen, Gottes Sein im Menschen zu einem Sein des Menschen in Gott. Da in diesem einssein allein das wahre Leben des vernünftigen Geistes beruht, so ist, wenn auch nicht das ausdrückliche beten im Wort, doch die Gebetsstimmung des sittlichen Menschen eine immerwährende. Das Gebet hat nur dann eine sittliche Wahrheit, wenn es wahres Eigentum des betenden Gemüths ist, also mit Andacht geschieht; und da es den Menschen mit dem Vater aller Menschen einiget, drängt es zur Gebetsgemeinschaft, und die höhere Gestalt des Gebetes ist darum das gemeinschaftliche Gebet.

Im Gebet tritt der Mensch in eine persönliche Gemeinschaft mit Gott, dem er, als dem Allwissenden, in liebendem Vertrauen sein frommes denken, fühlen und wollen ausdrücklich mittheilt; nur frommes läßt sich an Gott mittheilen; ein mit Bewußtsein unfrommes Gebet ist Gotteslästerung. Das Gebet ruht schlechterdings auf der gläubigen Anerkennung der göttlichen Allwissenheit, ist also nicht sowohl das Mittel, unsere Gedanken Gott kundzumachen, denn Gott weiß alle unsere Gedanken von fern, und was wir bedürfen, ehe denn wir darum bitten, sondern vielmehr der fromme Ausdruck unseres Glaubens und unserer freudigen Bereitwilligkeit, daß Gott darum wisse. Ein Gebet, welches von dem Gedanken ausginge, daß Gott selbst dessen bedürfe, um unser Inneres zu wissen, wäre an sich schon ein unfrommes und ein Widerspruch in

sich selbst; jeder Gedanke aber und jedes Verhalten, was wir von Gott nicht gewußt wünschen, vor ihm verbergen wollen, ist unförmig; und die Stufe unserer Frömmigkeit zeigt sich in dem Maße, als wir das Verlangen haben, all unser Thun und denken vor Gott kund zu wissen. Das unterlassen des Gebets entzieht nicht unser inneres Leben dem göttlichen Wissen, sondern entzieht uns den göttlichen Segen. Das Gebet macht nicht unser Sein dem göttlichen Wissen kund, sondern macht uns die göttliche, allwissende Gegenwart kund, zieht nicht Gott zu uns herab, sondern uns zu Gott hinauf; es ist für uns der Weg, uns wahrhaft mit Gott zu vereinigen, indem dadurch nicht bloß Gott als der allgegenwärtige bei uns ist, sondern auch wir durch ein religiös-sittliches Wollen bei Gott sind; und nur, wenn Gott nicht ohne unser Begehren allgegenwärtig bei uns ist, sondern auf unser Gebet und Wollen, sind wir in wirklicher, heilbringender Lebensgemeinschaft mit Gott. Ohne Gebet gibt es nur eine natürliche, nicht eine sittliche, geistliche Gemeinschaft mit Gott; und die bloß natürliche Gemeinschaft ist für das sittliche Geschöpf ein Widerspruch mit seinem Wesen und wird darum zur Verwerfung des Menschen durch Gott. Wer nicht beten kann, dem ist Gottes Gegenwart eine richtende und verurteilende. Da der Mensch im Gebete sich zu dem höchsten Gegenstande sittlichen Thuns erhebt, so ist es auch die höchste sittliche That; und alles andere sittliche Thun empfängt seinen sittlichen Werth nur in seiner Beziehung auf dasselbe, nur als sittlich geweiht durch das Gebet.

Im Gebet spricht sich die höchste sittliche Würde und die freie Persönlichkeit des Menschen aus, indem er mit voller und freudiger Freiheit dasjenige will, anerkennt und erhöht, was schon ohne dasselbe, obgleich nur in unmittelbarer natürlicher, außersittlicher Weise, da ist, aber nicht so bleiben kann, ohne zum Widerspruch, zur Unseligkeit anzuschlagen, das göttliche, allgegenwärtige Walten. Nur dem wollenden ist Gottes Nähe zum Heil, und nur dem liebenden wird die liebende Gottesgemeinschaft kund; „nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch“ [Jac. 4, 8; vgl. Ps. 145, 18. 19]. Das ist des Gebetes erhabene Bedeutung, daß es des Menschen ganze hohe Bestimmung aus Nicht bringt, sein freies, persönliches Verhältniß zu Gott darstellt, das wahre sittliche Wesen des Menschen in Beziehung auf Gott zum Bewußtsein bringt; und da alle Sittlichkeit auf unserem Verhältniß zu Gott ruht, so ist das Gebet eben aller Sittlichkeit Lebensblut. Die wahre Freiheit, also auch die wahre Sittlichkeit des Menschen zeigt sich nicht in der willkürlichen Erwählung des grundlosen, sondern darin, daß er mit bewußtem, freiem Willen und mit freudiger Zustimmung anerkennt und bestätigt, was in der heiligen Weltordnung selbst liegt. Dem beschränkten, natürlichen Verstande erscheint das Gebet vernunftlos, weil unnütz; denn er vermag das Geistliche nicht zu erkennen. Gott läßt freilich seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte, und nährt Menschen und Vieh und „gibt täglich Brod, auch wol ohne unsere Bitte, allen bösen Menschen,“ aber wir bitten in diesem Gebet, daß ers uns erkennen lasse und (wir) mit Dankagung empfangen unser täglich Brod.“ Daß Gottes Gegenwart und Gabe nicht bloß bei uns, sondern für uns werde, uns zum Segen werde, ein Liebesband zwischen Gott und uns, eine Lebensquelle göttlicher Gesinnung, daß sie nicht ein uns fremdes, mit uns in Widerspruch stehendes, sondern unser eigen sei, mit uns in Einklang stehend, daß Gottes Sein in uns auch unser Sein in Gott sei, das ist des Gebetes Frucht.

Das Gebet ist so sehr mit dem religiös-sittlichen Leben verbunden, daß es in abgeschwächter Weise selbst bei solchen Völkern vorkommt, wo es wegen des zurücktretens der Persönlichkeit Gottes kaum noch einen Sinn hat, wie in Indien. Griechische und römische Philosophen leiten oft ihre Untersuchungen mit Gebeten ein (Sokrates, Plato); die Römer beteten bei allen wichtigen Staatshandlungen, bei Wahl von Obrigkeiten, bei Abfassung von Gesetzen u. Natürliche konnte es mit dem heidnischen Gebete nie recht Ernst werden, weil der Gedanke Gottes immer mangelhaft blieb; so, wie ein frommer Israelit, konnte kein Heide jemals beten. Die erste wirkliche Bekämpfung des Gebetes, mit Ausnahme der freigeistlichen Epikuräer, geschah durch Maximus von Tyrus, einen Platoniker des 2. Jahrhunderts n. Chr. sehr leicht durch Rousseau, (weil die Weltordnung nicht durch Einzelwünsche geändert werden könne), und mit überraschender Abgeschmacktheit von Kant, der sogar in Christi Vaterunser die deutliche Weisung findet, an die Stelle jedes Gebetes nur den Vorsatz zu einem guten Lebenswandel zu setzen (Relig. innerh. u. 1794; S. 302). Bei dem Pantheismus versteht sich die Verwerfung des Gebetes als sinnlos von selbst. — Die heilige Schrift stellt das Gebet als eine der wesentlichsten sittlichen Anforderungen hin [Ps. 145, 18, 19; Mt. 7, 7; Mc. 11, 24; Jac. 1, 5 ff.; 1 Tim. 2, 1-3; Eph. 6, 18]. Die Forderung des betens ohne Unterlaß [Luc. 18, 1-7; 1 Thess. 5, 17; Röm. 12, 12; Col. 4, 2; 1 Tim. 2, 8; vgl. Ps. 63, 7] bezeichnet die stetige Richtung des Gemüths auf Gott als den, des Wille allein unser Gesetz ist, und der allein zu allem, was in seinem Namen geschieht, den Segen gibt. — Wo die Sünde noch nicht Macht ist, ist ein anderes als ein andächtiges Gebet nicht denkbar. Die Andacht ist nicht das bloße aufmerken, sondern das beten aus der wahren, ernstesten und aufrichtigen Herzensgesinnung heraus. Als besondere Pflicht kann die Andacht nicht gefordert werden; denn sie versteht sich bei der Pflicht des betens von selbst; die Schrift weist nur auf den Ernst des Gebetes, auf den Selbstbetrug unaufrichtigen Gebetes hin [Jes. 29, 13; Ps. 145, 18; Mt. 15, 8; 6, 5-7; Jac. 5, 16].

Nicht als bloß sittliches, sondern als religiöses Thun führt das Gebet zur Gemeinschaft, denn die Religion ist wesentlich gemeinschaftsbildend, nicht unmittelbar, sondern kraft der Gemeinschaft mit Gott. Das bloße Einzelgebet hat kein gutes Recht für die persönliche Beziehung zu Gott und ist das erste und nächstliegende [Mt. 6, 6]; aber seine höchste, obgleich nie ausschließlich geltende Bedeutung erlangt es als das einmütige Gebet der gläubigen Gemeinde. Nicht etwa bloß, weil es das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Gläubigen erhöht, sondern weil es durch das abstreifen persönlicher Beschränktheit, durch das Herausfließen aus dem grade in der Gemeinschaft waltenden heiligen Geiste, die Bürgschaft höherer Reinheit und darum die Verheißung besonderen Segens hat [Mt. 18, 20; Act. 2, 42; Eph. 5, 19; Col. 3, 16]. — Christus selbst gibt das sittliche Urbild des Gebetes; er betete aus dem vollen Bewußtsein der Lebensgemeinschaft mit Gott heraus, darum mit der vollen Zuversicht der Erhörung [Hebr. 5, 7]; er betete oft einsam [Mt. 14, 23; 26, 36, 42; Mc. 6, 32 und 46; Luc. 6, 12; 9, 28], oft vor den andern [Mt. 26, 39; Joh. 11, 41 ff.], und in der Gemeinschaft mit den seinen [Joh. 17, 1 ff.].

§. 116.

Jedes Gebet ist zunächst, ausdrücklich oder nach seinen notwendigen Voraussetzungen, Bekenntnis, Anerkennung Gottes als des unbedingten Herrn und als des allwissenden, allmächtigen und allliebenden Vaters. Insofern wir uns dabei immer unser als der von Gott geliebten bewusst sind, ist das Gebet zugleich immer auch Dankgebet. Insofern wir aber im Gebete uns nicht bloß auf die Vergangenheit und Gegenwart richten, sondern auch auf den Zweck des sittlichen Strebens, dessen Verwirklichung wir nicht in unserer eignen, von Gott unabhängigen Kraft, auch nicht in einer unfreien Naturnotwendigkeit, sondern in Gottes mitwirkendem Willen erblicken, wird das Gebet zum Bittgebet, dem Gipfelpunkt des innerlichen, religiös-sittlichen Lebens, in welchem sich das wahre Kindesverhältnis des Menschen zu Gott ausspricht; und da der sittliche Zweck ein vernünftiger, also auch nicht ein bloß besonderer ist, so ist das Bittgebet wesentlich auch Fürbitte, der höchste religiöse Ausdruck der Menschenliebe. Da nur Gottes allumfassende Weisheit das geeignet sein irdischer Dinge und Verhältnisse zur Erreichung des höchsten Gutes ganz zu durchschauen vermag, so kann die an sich völlig rechtmäßige Bitte um zeitliche Güter immer nur eine demüthig bedingte und nur die um das an sich zweifellose ewige Gut durch nichts anderes als durch die Willigkeit des gläubigen Gehorsams bedingt sein. Die Verheißung der Erhörung ist verknüpft mit der Bedingung der gläubigen und demüthigen Zuversicht.

Das Gebet ist an und für sich ein anerkennen Gottes, ist Anbetung, Bekenntnis, sowol zu Gott als dem Allwaltenden, als auch vor Gott als dem Allwissenden und Heiligen. In diesem anerkennenden Bekenntnis liegt schon der Grund eines Dankes, welcher also, wenn auch nur schweigend, in jedem Gebet mit enthalten ist; im Vaterunser liegt er schon in der Aneide. Jedes Dankgebet [1 Sam. 2; Ps. 106, 1; Röm. 15, 6; 1 Tim. 4, 4. 5; Phil. 4, 6; Col. 3, 17; 4, 2] ist zugleich ein Bittgebet um die Erhaltung des gedankten Gutes, und die Bitte kraft der die Seelen einigenden Gotteskindschaft notwendig auch Fürbitte für andere und für die Gesamtheit des Gottesreiches [Mt. 6, 10; Joh. 17, 9 ff.; Eph. 1, 16; 6, 18; 1 Tim. 2, 1-3; Col. 1, 9; 4, 3; Phil. 1, 4; Jac. 5, 16; Hebr. 13, 18]. So lange das Gebet ein bloß einzelpersönliches bleibt, ist es noch nicht das wahre, ruht noch nicht auf dem Bewußtsein der Gotteskindschaft, denn dieses duldet nicht selbstsüchtige Vereinzelung; die Kinder Gottes haben ihre Heimat nur im Reiche Gottes.

Das Gebet als Bitte ist das höchste Räthsel für den nur im Gebiete des endlichen sich bewegenden Verstand, für das religiöse Gemüth aber der Anfang und der Mittelpunkt des geistigen Lebens. Wer Gott nicht bitten kann, ist nicht aus Gott und lebt nicht in Gott. Alle Verstandes Zweifel an des Bittgebetes Werth und Wirkung haben zum Hintergrunde die Leugnung des persönlichen Gottes, obwol den falschen Schein der Verteidigung einer

ewigen Weltordnung. Ein Gott, der nicht die Bitten zu erhören vermag, ist kein persönlicher Geist, nur eine bewußtlose Weltmacht. Der gläubigen Bitte ist die Erhörung verheißen [Ps. 50, 15; 10, 17; 22, 5. 6; 34, 16; 62, 2 ff.; 65, 3; 94, 9; 102, 18; 145, 18. 19; Spr. 15, 8; Jes. 65, 24; Mt. 7, 7 ff.; 18, 19 ff.; 21, 22; Joh. 9, 31; 16, 23. 24; 1 Joh. 3, 22; 5, 14; Jac. 1, 5; 4, 8; 5, 13-18; 1 Petr. 3, 12], der unfrohen und thörichten ist dieselbe versagt [Hi. 27, 9; 35, 13; Ps. 66, 18; Spr. 15, 8. 29; 28, 9; Jes. 1, 15; Joh. 9, 31; Jac. 4, 3 u. a.], und der zuversichtliche Glaube an die Erhörung ist selbst die Bedingung derselben [Mc. 11, 24; Jac. 1, 6. 7]. Die weitere Entwicklung gehört in die Glaubenslehre; hier zur Erläuterung nur dies. Die Gebetserhörung ist nicht eine unbedingte, sondern ist bedingt einerseits durch Gottes liebende Weisheit, die höher als die menschliche ist [Eph. 3, 20], andererseits durch die Gebetsstimmung des betenden. Sie ist aber auch nicht eine bloß scheinbare, so daß das Gebet überflüssig wäre, sondern geschieht auf grund und kraft des Gebetes [Luc. 11, 5-13; 18, 1 ff.; Sinn: wenn ein dringendes bitten bei liebeleeren Menschen schon wirkt, um wie vielmehr bei dem Allliebenden, der solche Bitten gern höret; Gen. 18, 23 ff.; Ex. 32, 9 ff.; Num. 14, 13 ff. 20; 16, 20 ff.; Jes. 38]. Das Gebet ändert den ewigen Rathschluß Gottes nicht; aber dieser Rathschluß selbst ist kein unbedingter, sondern ist von dem Allwissenden mit Rücksicht auf das freie Verhalten der Geschöpfe bestimmt, und das Gebet also in demselben ewig zur Erhörung bestimmt. Jedes fromme Gebet wird erhört, obgleich nur auf die dem betenden heilsamste Weise, also nicht immer in der besonderen Weise, in welcher die Erhörung erwartet wird [2 Cor. 12, 8. 9]. Täuscht sich der Mensch über das erbetene Gut, so wird ihm wol das Gut, aber nicht das falsche, was er vor augen, sondern das wahre, was er im Herzen hatte, zu theil. Daher darf jedes gläubige Gebet, insofern es sich auf endliche Güter bezieht, nur eine bedingte Bitte sein und muß die Weise der Erfüllung der göttlichen Weisheit anheimstellen. Wenn Christus in solcher bedingten Weise zum Vater betet [Mt. 26, 39. 42; Luc. 22, 42], um wie vielmehr ein erkenntnißschwacher Mensch; der wahre Glaube ist auch das Vertrauen, daß Gott am besten wisse, was zu unserem Frieden dient, und es vollbringe; Kindlichkeit in demüthigem Vertrauen gibt dem Gebete kraft und Wahrheit [Röm. 8, 15; Gal. 4, 6]. Unter solcher Bedingung ist die Bitte auch um bestimmte irdische Güter dem Menschen nicht bloß gestattet, sondern unter Verheißung der Erhörung auch von Gott gewollt [Mt. 6, 11; 7, 7 ff.; Phil. 4, 5. 6; Eph. 6, 18; Jac. 5, 14 ff.]; und die Hoffnung auf Erlangung des erbetenen auch bei solchen bestimmten Bitten steigt bis zur Zuversicht, wenn das Gebet geschieht aus der vollen Lebensgemeinschaft mit Gott, in der kraft des heiligen Geistes, wenn es ein Gebet „im Geist und in der Wahrheit“ ist [Joh. 4, 24; Röm. 8, 26. 27; Gal. 4, 6; Eph. 6, 18; vgl. Joh. 14, 13; 16, 23]; denn je inniger die Vereinigung des frommen Gemüthes mit Gott ist, um so mehr wird ihm auch die erleuchtende kraft Gottes zu theil, und Gottes Wissen um das zukünftige erzeugt in dem seines Geistes theilhaftigen die Ahnung des über ihn beschlossenen göttlichen Rathschlusses; und die Ahnung wird zur bittenden Sehnsucht, zum festen Glauben, und das wahre Bittgebet zur Prophetie. Die Erfüllung der Bitte ragt in das Gebet schon als Ahnung hinein; der wahre Beter ist ein Prophet; und Gott ist der Erfüller der Weissagung, weil er der Urheber des Rathschlusses ist. Auch hierin ist Christus selbst das Urbild: „Vater, ich danke

dir, daß du mich erhöret hast 2c.“ [Joh. 11, 41]; sein Bitten ging auf das, was er prophetisch schon geschaut und vorher verkündigt hatte [v. 11, 21]. Der erste und der wesentlichste Inhalt des wahren Bittgebets ist freilich die Bitte um die Gotteskindschaft und um das kommen des Reiches Gottes [Mt. 6, 10, 12; Joh. 17, 15; Luc. 11, 13]. Der Mensch darf mit dem Gebet nicht sündigen; durch selbstsüchtige Beschränkung aber thut er es; in Gottes Geist beten heißt für Gottes Reich beten. Vorbildliche Gebete sind das Vater-unser und Christi hohepriesterliches Gebet.

Indem Gottes ewiger Rathschluß der Erhörung durch das Gebet mit bedingt ist, ist dieses nicht ein bloßes sittliches aneignen, sondern, obgleich nicht im unmittelbaren und eigentlichen Sinne, ein sittliches bilden, indem zwar nicht Gott selbst, wol aber die besondere, zeitliche Bekundung seiner Welt-regierung durch das Gebet bedingt ist. Gottes Wesen selbst ist freilich keinem Wechsel unterworfen, aber sein Thun und Walten in der Welt ist kraft seiner gerechten Liebe bedingt durch das freie Verhalten der vernünftigen Geschöpfe, also auch durch das Gebet. Das wirkliche, mit dem Gebet unmittelbar verbundene bilden bezieht sich aber auf das eigne, religiös-vernünftige Sein des Menschen. Die Segenswirkung des Gebetes strahlt von Gott auf den Menschen zurück, indem kraft des Gebetes nicht bloß mein Sein in Gott mir lebhafter ins Bewußtsein tritt und lebendiger wirkt, sondern auch Gottes Sein in mir zu höherer Wirklichkeit gelangt. Der Glaube des Gebetes und des Gebetes Erhörung erhöhen das Gottesleben der Kinder Gottes.

§. 117.

2. Die verneinende und mehr thatsächliche Seite des Gottesdienstes ist die thatsächliche oder sinnbildliche Bekundung der wirklichen oder bedingten Nichtigkeit irdischer Dinge oder Verhältnisse in Beziehung auf Gott oder auf das mit Gott verbundene fromme Gemüt, das Opfer, dessen Wesen das aufopfern, das entsagen ist. In dem vorfindlichen Zustande des Menschen beruht das Opfer wesentlich nur in dem freien verzichtleisten auf das dem natürlichen Gefühle lustmachende auf grund des göttlichen Willens und um des höheren Gutes, des sittlichen Zweckes willen, besteht also in der Unterwerfung und Aufopferung der irdischen Begierde. Das aneignen des Göttlichen fordert Abweisung alles ungöttlichen, und der Mensch vollbringt damit zugleich ein hohes sittliches bilden seiner selbst.

Dem höchsten Gute und Gott gegenüber erscheint alles endliche als beziehungsweise nichtig; die thatsächliche Bekundung dieser Nichtigkeit aus Liebe zu dem Göttlichen ist das Opfer, ein durch alle Religionen hindurchgehender, den Mittelpunkt alles religiösen Lebens ausmachender Grundgedanke, der auch in den äußersten Vermuthungen der Wahrheit noch zu erkennen ist. *) Keine Liebe ohne Opfer; je größer die Liebe, um so größer die Opferwilligkeit um des geliebten willen; an dem Opfer wird die Liebe erkannt; Mutterliebe opfert Ruhe und Genuß um des Kindes willen; das ist nicht bildlicher Ausdruck,

*) Gesch. des Heident. I, S. 127 ff. 268 ff. 311; II, S. 64. 343 ff. 547 ff.

sondern wirkliches und wahres Opfer. Bekundet sich Gottes höchste Liebe in der Hingabe seines Sohnes, so bekundet sich des Menschen Gottesliebe in dem Opfer dessen, an dessen Genuß er ein Recht hat. Da nun aber in dem reinen Zustande des Menschen vor der Sünde kein wirklich unwahres und nichtiges Sein da ist, von dem der Mensch sich wirklich in sittlicher Ehen abwenden müßte, sondern nur ein beziehungsweise nichtiges, das bloß natürliche und vergängliche dem geistigen gegenüber, so kann da das Opfer nicht in der Vernichtung eines Seins bestehen, sondern nur in der Entsagung auf einen Genuß, in einer Zurückhaltung von dem bloß weltlichen. Um seiner geistigen Freiheit, seiner sittlichen Erziehung willen soll der Mensch nicht an die Natur sich hingeben, sondern gehorsam verzichten auf einigen Genuß der Natur und des Eigenwillens. Aufopfern soll der Mensch alles, was ihn von Gott abzieht, ihn an das bloß natürliche oder gar an das ungöttliche fesselt; und auch dem reinen Menschen wird zugemuthet, seine geistige Freiheit zu verwirklichen in seiner freien Entsagung auf einen bloß natürlichen Genuß. Christi Fasten in der Wüste war nicht ein Theil seines versöhnenden selbstopferns, und war doch ein Opfer des Menschensohnes, wie es ähnlich auch dem Menschen vor der Sünde zugemuthet ward. Der Mensch, ohne sittliche Wahl in den Genuß sich versenkend, verliert das geistige; er muß entsagen, um frei zu werden. Das Opfer in dem vorzüchlichen Zustande hat wesentlich einen erziehenden Zweck und eine sinnbildliche Form. Gott verbot dem Adam, von dem ihm bezeichneten Baume zu essen, sicherlich nicht darum, weil es ein schlimmer Baum war, denn für den reinen Menschen konnte in Gottes Natur nichts übles sein, sondern Gott legte in seiner Erziehungsweisheit dem Menschen ein Opfer auf, weil kein sittliches Leben ohne Selbstbezwingung, kein religiöses ohne Opfer möglich ist. Der Mensch hat die Natur und hat Gott vor sich; beides ist gut; aber die Natur ist Geschöpf und darf nicht Gott gleichgestellt werden. Wenn der Mensch die Natur um ihrer selbst willen, ohne Beziehung auf Gott genießt, sündigt er, weil er nicht der Natur, sondern Gott angehören soll. Er soll darum erkennen und sittlich-thatsächlich bewahren, daß die Natur für sich nicht das wahre Sein und das wahre Ziel des sittlichen Strebens, das höchste Gut sei, sondern nur Mittel zu diesem Zweck. Seine sittliche Beziehung zur Natur und zum sinnlichen hat also gegenüber seiner Beziehung zu Gott eine verneinende Seite. Dieses nein, der Natur gegenüber, muß der Mensch sittlich bekunden, indem er seine Beziehung zur Natur der höheren zu Gott nachstellt, muß zu der sinnlichen Begierde sagen: du darfst nicht, sollst nicht mein denken und wollen ausfüllen und beherrschen; ich will frei sein über das bloß sinnliche um des geistigen willen, will verzichten auf jenes, damit ich als sittlicher Geist mich erfasse und bewäre und das geistige erlange.

Es ist der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, der dem Opfer zu grunde liegt; um des geistigen willen opfert der Geist das fleischliche. Auch der wahre, noch nicht sündliche Mensch mußte sein Fleisch kreuzigen, samt seinen Lüsten und Begierden [Gal. 5, 24], obgleich dieses Fleisch und seine Begierden noch nicht sündlich waren; aber das Fleisch allein für sich zum Zweck, zum Gut zu machen, wäre das sündliche gewesen; und damit der Mensch dies erkenne und thatsächlich lerne und sich losreißt von dem bloß sinnlichen, die Gottesebenbildlichkeit an sich herausbilde, darum gab ihm Gott zur sittlichen Uebung dies Gebot der Entsagung. Solcher Gehorsam ohne ein warum und ohne Umschweife war das reinste und beste Opfer. Diese paradiesische Wurzel

alles Opfers ist also entsagen um Gottes willen, nicht vernichtend, aber verzichtend, hingeben aus des Geistes Liebe, was das Fleisch lieb hat; und dieser Gedanke zieht sich durch alles, auch das gesteigerte Schuldopfer hindurch; nur was der Mensch lieb hat, kann er opfern; und eben weil der erste Mensch jenes leichte Opfer nicht bringen wollte, mußte er später schwerere bringen; und fortan, nach dem Sündenfalle, vollbringt sich die sittlich-religiöse Entwicklung nur durch eine Kette von immer gewaltigeren, furchtbareren Opfern, die ihren höchsten sittlich-religiösen Gipfelpunkt im Menschenopfer haben, nicht bei den rohen, sondern grade bei den höherstehenden heidnischen Völkern.

Im Begriffe des Opfers liegt immer, daß das, was ich hingebe, an sich gut und recht ist, daß ich eigentlich ein Recht an dessen Genuß habe, daß ich es aber aufgebe um eines höheren Zweckes willen; etwas an sich schlechtes hingeben ist nicht opfern; rein und fehlos mußten die Opfer sein, die dem Jehova gebracht wurden; und gleiches gilt auch von fast allen heidnischen Opfern; des Opfers Werth steigt mit dem Werthe des geopfertem. So ist die Sinnlichkeit an sich gut, aber ich muß sie beschränken, bändigen, oft nein zu ihr sagen, damit nicht sie, sondern der vernünftige Geist Herr sei. Aber auch rein geistige Opfer hat der Mensch um des Sittlichen willen zu bringen. Nicht das sinnliche für sich war für die Heva das lockende, sondern die Vor-
spiegelung, daß der Baum „klug“ mache; entsagen sollte sie und soll der Mensch der Begier, von dem Geschöpf die Weisheit zu lernen, die allein Gott geben, die nur in dem gläubigen Gehorsam gegen ihn gelernt werden kann.

Das Opfer ist in dem vorsündlichen Zustande des Menschen in der Entfagung zugleich ein Bekenntnis, — zu Gott, als dem höchsten Gut, als der höchsten Liebe, und darin zugleich ein Dank für die in der Gottesgemeinschaft empfangene Liebe. Das Dankopfer des Frommen kann, da alle gute Gabe von Gott gegeben ist, nur sinnbildlich sein, die Bereitwilligkeit ausdrückend, um des Ewigen willen alles, auch das theuerste hinzugeben, in dem Bewußtsein, daß in der Gemeinschaft mit Gott, dem es gegeben wird, das wahre Leben bewahrt ist; vor Gott soll niemand leer erscheinen [Ex. 23, 15; 34, 20].

Das Opfer erscheint im Alten Testament in der bestimmteren Form schon bei Kain und Abel; von einer ausdrücklichen Anordnung Gottes finden wir nichts; und man könnte es daher als einen unmittelbaren und natürlichen Ausdruck des religiösen Bewußtseins betrachten; indes ist eine bestimmte göttliche Weisung doch wahrscheinlicher. (116) Das Opfer ist wol nicht erst aus dem Schuldbewußtsein entsprungen; Kains und Abels Opfer, von den Erzeugnissen des Feldes und der Herde dargebracht, scheinen mehr Dank- als Schuldopfer zu sein; Abels blutiges Opfer wird [Gen. 4, 3 ff.] ausdrücklich mit קָרָבָן (Geschenk, Gabe) bezeichnet, womit später im Gegensatz zu den blutigen, meist sühnenden Opfern, den זִבְחֵי שְׁלָמִים, die unblutigen Dankopfer bezeichnet wurden; Noahs Opfer erscheint ausdrücklich als Dank [Gen. 8, 20]. In dem verbreiten des Opfergegenstandes wird der irdische Sinn des opfernden Menschen geopfert und ertödtet; und die reine, nach dem Himmel aufsteigende Opferflamme deutet auf die Erhebung des Herzens über das Irdische zum Himmlischen, auf die Vereinigung mit Gott hin. Das Opfer wird so zum Sinnbilde der Verbindung des Menschen mit Gott, zum Bundeszeichen, bei Noah und den andern Erzvätern, daher auch zum Zeichen der Vereinigung der aus Aegypten ziehenden Israeliten zu einem Volke [Ex. 3, 12]. Darum wird auch später

bei dem ausgebildeten Opfertultus im Zustande der Sündhaftigkeit doch das Wesen des Opfers nicht in die äußerliche Handlung, sondern in die Darbringung des Herzens, in die Aufopferung des irdischen, selbstgefälligen Sinnes, in die völlige Hingabe aller irdischen Liebe um Gottes willen [Gen. 22, 16] gelegt; Gehorsam ist besser denn [äußerliche] Opfer; und gottgefällige Opfer sind ein zerknirschter Geist und ein zer Schlagenes Herz, und „Gerechtigkeit und Recht üben ist dem Herrn lieber als Opfer“ [1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; 50, 8-15; 51, 18. 19. 21; Hos. 6, 6; Pred. 4, 17; Spr. 21, 3. 27; Jes. 1, 11. 16-18; Jer. 6, 20; vgl. Mt. 9, 13; 12, 7; Mc. 12, 33]. Schon bei den ersten Opfern warnt Gott den Menschen vor dem Wahne, als liege das Wesen des Opfers in der äußerlichen That; Abels Opfer nimmt Gott wohlgefällig auf, das des unfreudigen Kain verschmäht er. Ein aneignen des Göttlichen ist aber das Opfer darum, weil in der Abwendung von dem nichtgöttlichen an sich schon die Hinwendung zu dem Göttlichen liegt.

§. 118.

b) Das sittliche schonen in Beziehung auf Gott richtet sich nicht unmittelbar auf Gott sondern auf seine Offenbarungsformen. Alles, wodurch Gott für uns wird, steht als ein heiliges gegenüber dem bloß geschaffenen für sich betrachtet. Im vorsündlichen Zustande der Menschheit ist alles geschaffene zugleich auch heilig, insofern es als Ausdruck des göttlichen Willens betrachtet wird; und alles heilige ist höchster Gegenstand des sittlichen schonens, soll heiliggehalten werden. Dieses schonen ist ein durch sittliche Selbstdemütigung bewirktes ausdrückliches geltenlassen des heiligen in heiliger Scheu, in dem zu mächtigen Gefühle erhobenen Bewußtsein der göttlichen Herrlichkeit auch in ihren geringsten Offenbarungsformen, und des eignen nur auf der göttlichen Gnade ruhenden beschränkten Daseins. Gegenstand dieser heiligen Scheu, also des sittlichen schonens sind sowol die unmittelbaren vollen und wirklichen Selbstoffenbarungen Gottes, als auch alle Vermittelungen der Offenbarung und Mittheilung Gottes, und alles auf die Gottesverehrung von seiten des Menschen sich beziehende.

Der Unterschied des heiligen und nicht-heiligen ist für den vorsündlichen Zustand nur ein bedingter; es ist dieselbe Sache, von zwei Seiten betrachtet; in allen Dingen kann ich sowol das geschaffene, wie den Schöpfer erblicken. Der wahrhaft fromme sieht sich überall von dem heiligen umgeben, und er betet Gott nicht bloß an im Tempel zu Jerusalem oder auf dem Berge Garizim, sondern überall im Geist und in der Wahrheit. Insofern nun das von dem Göttlichen getränkte heilige auch ein zeitliches und endliches ist, kann es auch verletzt und entweiht werden, daher die sittliche Pflicht des schonens. Gottes Weisung an Moses bei der Offenbarung im feurigen Busche [Ex. 3, 5] deutet das sittliche Verhalten des Menschen an; er muß von sich thun alles, was den Charakter des gemeinen, unheiligen, den Schmutz der Erde an sich trägt. Das schonen ist dem heiligen gegenüber nicht ein bloßes nichtthun, sondern

wie jedes schonen eine Selbstbezwingung in Beziehung auf das höhere Recht der heiligen Sache; ein schonen aus Gleichgiltigkeit wäre sündlich.

Die Gegenstände dieses schonens sind: 1) Die unmittelbaren, persönlichen Offenbarungen Gottes selbst. Da gibt es kein bloß ruhendes Ver- halten; da ist das bloße nichtthun, das bloße nichtbeachten der göttlichen Gegenwart eine Verletzung Gottes selbst, und das sittliche schonen schlägt unmittelbar in anbetende Verehrung um; da gilt Christi Wort: „wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“; sich um Gott nicht kümmern ist Verun- ehrung Gottes. — 2) Gottes Offenbarung und Mittheilung durch das Wort soll als das schlechtthin heilige anerkannt, von allem bloß menschlichen und natürlichen in jeder Beziehung unterschieden werden; sie wird verunehrt und verletzt durch Zweifel, Unglauben, Ungehorsam, durch spielende oder gering- achtende Behandlung, durch Spott oder Schmähung; das göttliche Wort will als heiliges ganz anders behandelt werden als das bloß menschliche; es fordert von vornherein Glauben und demüthige Unterwerfung. (117) — 3) Gottes Name [Ex. 3, 14. 15] und andere sinnbildliche Bezeichnungen Gottes müssen mit heiliger Scheu und Schonung behandelt, dürfen nicht mit ge- meinem vermischt und damit in unehrerbietiger Weise zusammenge stellt, nicht spielend, leichtfertig oder zum Trug gemisbraucht werden [Ex. 20, 7; Lev. 19, 12; 22, 32; Mt. 6, 9]. Der Name ist kein leerer Schall, ist der Leib des Gedankens; und wie der menschliche Leib nicht für den Geist gleichgiltig, und seine Verunehrung auch für den letzteren eine Beleidigung ist, so ist auch eine Mishandlung des göttlichen Namens eine Verunehrung Gottes selbst. In der Scheu der Juden, den Namen Jehovas auszusprechen, liegt ein tief sittlicher Sinn, obgleich sie auch, ein äußerliches umgehen des Gebotes selbst möglich macht. Daß dieses Gebot als eines der Hauptgebote der Mosaïschen Gesetz- gebung auftritt, zeigt seine hohe sittliche Bedeutung. Wo ehrfurchtsvolle Liebe ist, da wird des Geliebten Name auch nicht durch Tändelei und leichtsinniges Spiel entweiht. Was vom Namen gilt, das gilt auch von allen Sinnbildern Gottes, wie im alten Bunde von dem Deckel der Bundeslade, der Feuer säule u. Im weiteren Sinn ist jede Sünde eine Entehrung des Namens oder Bildes Gottes, denn der Mensch selbst trägt Gottes Namen und Bild an sich und soll also diese an sich selbst schonen und scheuen [vgl. Röm. 2, 23. 24]; und alle Sittlichkeit kann zusammengefaßt werden in dem heilighalten des göttlichen Ebenbildes an sich selbst, in dem Worte Jehovas: „ihr sollt euch heiligen und heilig sein, denn Ich bin heilig“ [Lev. 11, 44], oder in dem Worte: „heiliget Gott, den Herrn, in euern Herzen“ [1 Petr. 3, 15]. — 4) Die menschlichen Organe der göttlichen Offenbarung, die Propheten und die brennenden Verkündiger des göttlichen Wortes überhaupt haben ein sittliches Anrecht auf ehrfurchtsvolles schonen, welches sich dem Wesen nach nicht auf sie als Menschen, sondern auf Gott bezieht, in dessen Namen sie reden [Ps. 105, 15; Mt. 10, 40. 41; vgl. Luc. 11, 49-51; 1 Thess. 5, 12. 13; Hebr. 13, 17]; von dem verfolgen und tödten der Propheten ist in der heiligen Schrift oft die Rede als einem der höchsten Frevel. Als Propheten Gottes aber wären auch bei sündloser Entwicklung der Menschheit alle diejenigen zu betrachten, welche, zu höherer geistlicher Erkenntnis gelangt, die göttliche Wahrheit bezeugen; sie stehen den durch sie zu belehrenden und zu erziehenden nicht gleich; und ihre Anerkennung als göttlicher Boten bewirkt höhere Willigkeit, auf sie zu hören. Wo eine wirklich sittliche Gemeinschaft ist, da sind auch Gottes Diener

geehrt; sie nicht schonen, ist Zeichen tiefen sittlichen Verfalls; und der tiefste ist da, wo sie selbst ihren Vernunft nicht schonen. Mein Prophet Gottes ohne sittliche Selbstverleugnung, ohne stete Demüthigung vor Gott, ohne das tiefgefühlte Bewußtsein Moses: „wer bin ich, daß ich zu Pharao gehe und führe die Kinder Israels aus Aegypten?“ — aber auch kein Prophet Gottes ohne das heilige Recht der Anerkennung und Achtung als Gottes gesendeter, vorausgesetzt, daß er treu erfunden wird. — 5) Alles auf die Verehrung Gottes sich beziehende, die heiligen Zeiten, Orte und Dinge, sind als heilig zu unterscheiden von dem nichtheiligen und demgemäß zu ehren, und dem nur auf den zeitlichen und besondern Nutzen sich beziehenden nicht gleichzustellen. Der Sabbat (S. 380) will ganz anders behandelt sein als der Arbeitstag; er hat ein Recht an Schonung, denn er ist Gottes Tag, seinem besondern Dienste geweiht. Die Feier durch wirklichen Gottesdienst ist nur die eine Seite, die andere ist die scheuvolle Schonung. Es ist von ihm fernzuhalten alles, was die geweihte Seelenstimmung stört, in das bloß irdische und sinnliche wieder herabzieht, ihm den Charakter der Alltäglichkeit aufdrückt. Wer des Herrn Tag nicht ehrt, der ehret auch den Herrn des Tages nicht. Die heiligen Orte und Dinge, dem Himmlischen geweiht, dürfen nicht zur irdischen Lust und bloß zeitlichem Nutzen herabgewürdigt werden. Erkennen wir auch die Zauberkraft einer besondern Weihe nicht an, so halten wir doch den Gedanken fest, daß die heiligen Orte und Dinge dem Dienste des Herrn allein gehören. Gott selbst ordnete im Alten Testamente bestimmte heilige Dinge an und eine besondere Weihe derselben [Ex. 25 ff.; 30, 22 ff.]. Wie jener brennende Busch [Ex. 3, 5] und der Berg der Gesetzgebung und das Allerheiligste im Tempel von allem nichtheiligen abge sondert waren, so auch jeder dem heiligen geweihte Ort [Lev. 19, 30]. Die Bedeutung dieser Scheidung und die Wichtigkeit dieser Schonung des heiligen steigt mit der Wirklichkeit der Sünde.

Anm. Gegenstand des sittlichen bildens im eigentlichen Sinne kann Gott natürlich nicht sein. Ist auch das Gebet ein sittliches wirken auf Gott, indem es eine Erhörung findet (S. 338. 389), so wird doch dadurch in Gott selbst keine Veränderung gesetzt, und das durch das erhörte Gebet wirklichgewordene ist nicht sowol in Gott als in uns und in der Welt. In einem entfernteren Sinne kann man wol von einem bilden des Göttlichen reden, insofern Gott im heiligen Sinnbilde und in der heiligen Kunst bekundet und insofern durch das Zeugnis von ihm die Erkenntnis und die Liebe Gottes in die Seelen der Menschen gepflanzt wird; aber alles dies ist doch in Wirklichkeit ein bilden des endlichen und menschlichen zum Bilde Gottes, nicht ein bilden Gottes selbst.

II. Das sittliche handeln in Beziehung auf die sittliche Person selbst.

§. 119.

a) Das sittliche schonen ist hier die aus dem Bewußtsein des göttlichen Willens hervorgehende Bewahrung des eigenen Daseins und seiner rechtmäßigen Eigentümlichkeit und Entwicklung, und daher auch die Abwehr aller fremden, in dasselbe störend oder vernichtend eingreifenden Einwirkungen von seiten der Natur oder der geistigen Welt. Dahin

gehört, daß das wahre Verhältniß des Leibes als des dienenden zum vernünftigen Geiste als dem herrschenden in allen Dingen gewart und daß das dem Menschen ursprünglich eignende, obgleich erst voller zu entwickelnde Ebenbild Gottes auch in seiner leiblich sinnbildlichen Erscheinung rein erhalten werde.

Das sittliche schonen seiner selbst ist die sittliche Verklärung eines durch die Gesamtheit des Daseins hindurchgehenden Gesetzes. Was bei dem Naturkörper das zusammenhängen (die Cohäsion), in der Naturwelt überhaupt das Gesetz des beharren (oder der Trägheit), in den lebendigen Geschöpfen die Selbstwehr, das Streben nach Selbsterhaltung ist, das wird bei dem Menschen zur sittlichen Pflicht. Wenn der Mensch nur aus Naturtrieb sich zu erhalten sucht, gegen Verletzung und Tod sich wehrt, so ist dies noch außersittlich; sittlich wird es erst, wenn es auf dem Bewußtsein ruht, daß es Gottes Wille sei, daß Gott ein Wohlgefallen an meinem Dasein als seinem Schöpfungswerke habe, weil er einen Zweck mit mir hat, den ich sittlich erfüllen soll. Von einer Pflicht der Selbstvernichtung kann unmittelbar nie die Rede sein, und für eine Pflicht vollkommener Selbstaufopferung, der Hingabe des Lebens um eines höheren Zweckes willen, ist im Zustande der Sündlosigkeit auch keine Möglichkeit gegeben, sonst wäre die göttliche Weltordnung verwirrt. Gott, welcher dem Menschen das Dasein gegeben, will es auch erhalten, hat es zu einem sittlichen Zweck, nicht bloß als Mittel zum Zweck gesetzt. Der Tod ist nur der Sünde Sold, nicht der Tugend Bedingung, außer wo es eines Opfers um der Sünde willen bedarf.

Im unsündlichen Zustande ist die Pflicht des selbstschonens leicht zu erfüllen, denn theils entspricht sie dem allem lebendigen Dasein innewohnenden Naturgesetze, theils sind störende Einwirkungen nur denkbar, wenn sie durch Schuld des Menschen selbst herbeigeführt werden, z. B. wenn er sich muthwillig solchen Natureinwirkungen aussetzt, denen er noch nicht gewachsen ist, da ja doch auch für den außersündlichen Zustand die volle Herrschaft über die Natur als ein erst sittlich zu erringendes Ziel hingestellt ist. Auch von seiten geistiger Wesen ist eine Störung der sittlichen Person möglich, insofern die vernünftigen Geschöpfe ihre letzte Vollkommenheit noch nicht erreicht haben, und es gilt also auch da die Pflicht des wachens, damit nicht die verschiedenartigen, noch in der Entwicklung begriffenen Persönlichkeiten hemmend auf einander einwirken. Gesteigert wird diese Pflicht des schonenden wachens, wenn die sittliche Person nicht mehr bloß sündenreinen Wesen gegenübersteht, sondern die geistige Verführung an sie herantritt, wie bei den ersten Menschen; da geht die schonende Selbstbewahrung über in wirkliches abwehren. — Das schonen seiner selbst gilt, auch in Beziehung auf das leibliche Leben, in der heiligen Schrift als an sich durchaus rechtmäßig; „niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaft, sondern er nährt und pfleget es, so wie auch Christus die Gemeinde“ [Eph. 5, 29]. Der Mensch hat dieses schonen aber auch in Beziehung auf die eigene mögliche Sünde auszuüben; seine sittliche Unschuld bewarend, bewart der Mensch auch das ihm anerschaffene Ebenbild Gottes.

§. 120.

1) Das sittliche aneignen ist in Beziehung auf die sittliche Person selbst unmittelbar zugleich auch ein sittliches bilden derselben zu dem

immer vollkommeneren Ausdruck der sittlichen Idee, zur persönlich-besonderen Verwirklichung des sittlichen Zweckes; und in dem Maße, in welchem die sittliche Person sich selbst sich aneignet, sich zu ihrem Eigentum macht, vollzieht sie auch ein sittliches Bilden an sich selbst.

1) Nicht der Leib soll sich den Geist, sondern der Geist sich den Leib immer mehr aneignen und ihn und dadurch sich selbst bilden; der Geist ist also allein das aneignende und bildende, der Leib immer nur der anzueignende und zu bildende. Wie die Natur in Beziehung zu Gott eine zweifache ist, indem Gott einerseits in ihr seinen Willen vollbringt, sie gut macht, andererseits durch sie sich offenbart, sie zu seinem Bilde macht, zu einer schönen, so hat auch der Leib in Beziehung auf den Geist die zweifache Bestimmung, dessen Organ und dessen Bild zu sein; jenes wird es wesentlich durch das besondere bilden, dieses durch das allgemeine (§. 109. 110).

a. Der Leib wird zu dem wahren schlechthin dienenden Organe des Geistes von diesem gebildet und sich angeeignet, indem er 1) gekräftigt und geschickt gemacht wird zu jedem Dienste des vernünftigen Willens, jedes aneignende und bildende Thun des sittlichen Geistes in Beziehung auf die äußere Welt zu vermitteln und zu verwirklichen; 2) indem er in seinen sinnlichen Trieben in der Zucht des Geistes gehalten wird, nie ein unabhängiges, selbständiges Recht für sich erhält; in beiden Beziehungen bildet sich die vollkommene Herrschaft des Geistes über den Leib.

Darin eben zeigt sich das wahre sittliche Wesen des Menschen, daß er es vermag, nicht bloß, wie das Thier, anderes, sondern auch sich selbst sich anzueignen und zu bilden. Das Thier wird durch die Natur gebildet, nicht durch sich selbst, und eignet nur die Natur sich an, nicht sich selbst; der Mensch aber in seinem unmittelbar gegebenen Zustande hat sich noch nicht in Wahrheit selbst, sondern soll erst sich selbst besitzen lernen, sich selbst als sein sittliches Eigentum erringen.

Der Mensch bekundet die Ebenbildlichkeit Gottes zunächst darin, daß er auch an seinem Leibe, als dem Tempel des heiligen Geistes Gott verherliche [1 Cor. 6, 19. 20] und diesen Leib Gott zum Opfer darbringe, welches da sei lebendig, heilig und gottwohlgefällig [Röm. 12, 1]. Die anfängliche vielfache Abhängigkeit des Geistes von dem Leibe und durch ihn von der äußern Natur soll zu geistiger Freiheit erhoben werden; der Geist soll den Leib erst wahrhaft zu seinem Leibe machen, ihn zu seinem sittlichen Besitz sich aneignen, zu dem vollkommenen Organ des Geistes bilden, ihn gewissermaßen geistig schaffen. Das zunächst gegebene Fremdsein des Leibes für den Geist soll überwunden, seine noch theilweise vorhandene Selbständigkeit gebrochen werden; der Leib soll ganz vom Geiste durchdrungen, alles bloß gegenständliche, unfreie in ihm aufgehoben werden. Die als sittliches Ziel hingestellte Herrschaft des Geistes über die Natur hat sich zuerst an der eigenen Natur, an dem Leibe, zu vollbringen. Daß dies eine sittliche Aufgabe sei, darauf weist die Natur

selbst hin. Das Thier ist viel früher selbständig und reif als der Mensch und bedarf zu seinen Geschicklichkeiten der Erziehung nicht; der Mensch muß alle Geschicklichkeit erst lernen, durch sittliche Anstrengung erringen; alles lernen aber ist aneignen durch das Bewußtsein; der Mensch muß seinen Leib erst irgendwie erkennen, ehe er ihn wirklich bilden, in seine Gewalt bekommen kann; der geistig stumpfsinnige Mensch bleibt meist auch körperlich ungeschickt; der Mensch ist von Natur das hilfloseste und ungeschickteste aller Geschöpfe; er wird alles erst durch den Geist, durch freies, sittliches Thun; daß er es viel schwerer hat als jedes Thier, das ist seine hohe, sittliche Würde. Was von Natur an ihm ist, ist wol gut, aber wenn es bloße, unvergeistigte, unbeherrschte Natur bleibt, wird es für ihn böse, wird etwas, dessen er sich zu schämen hat. Dieses geschicktmachen des Leibes ist ein persönlich-besonderes bilden, ist ein arbeiten des Geistes an dem Leibe; der Geist bildet sich da den Leib zu seinem wahren Eigentum; er will ihn für sich haben, ihn ganz in seiner Gewalt haben. Darin liegt auch das wahre besondere aneignen, das genießen des Leibes; ich genieße ihn, wenn ich ihn vollständig in meiner Macht habe. Darum hat der Knabe und Mädchen einen so hohen Genuß, wenn sie in der leiblichen freier Bewegung, im geschickten Spiele, im Schlittschuhlaufen, im tanzen sich Meister fühlen über ihren Leib; es ist das Bewußtsein der Freiheit, der errungenen Herrschaft; denn alles Herrschaftsbewußtsein ist ein Glückseligkeitsgefühl, und ein an sich durchaus rechtmäßiges.

Der Mensch muß sich seinen Leib nach zwei Seiten hin bilden und aneignen, denn als Geist steht er zu der übrigen Welt in der Doppelbeziehung des aufnehmens und des einwirkens, durch die Sinne und durch die Bewegungsorgane. Die Ausbildung der Sinne ist mehr ein aneignen als wirkliches bilden; die Sinne müssen erst in die Macht des Geistes gebracht werden; der Seemann und der Jäger haben nicht grade immer ein wirklich schärferes natürliches Auge als andere, aber ihr sehen ist geschickter, sie sehen vieles, wovon andere zwar einen eben solchen Eindruck empfangen, aber ihn doch nicht wahrnehmen, weil sie ihn übersehen; das sehen ist eine Kunst, und manche sehen mit offenen Augen nichts. Ein roher Mensch hört bei einer schönen Musik vielleicht nichts als wirre Töne, weil er nicht zu hören versteht. Es ist sittliche Pflicht des Menschen, seine Sinne auch vollkommen auszubilden, sich dieselben völlig anzueignen, denn sie sind von Gott ihm gegeben, um sich die äußere Welt anzueignen; und es ist eine Undankbarkeit gegen Gott, wenn der Mensch in Gottes Natur nichts sehen und hören mag, nicht offene Augen hat für Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung, und kein Ohr für die Schönheitsklänge der Natur oder der Kunst. Noheit ist in allen Beziehungen sündlich, auch in Beziehung auf die Sinne.

Die aneignende Bildung der Bewegungsorgane zur thatkräftigen Geschicklichkeit, überwiegend der Jugend angehörig, nicht bloß als Lust, sondern auch als Pflicht, fällt bei gesunden Zuständen nicht sowol der berechnenden Kunst als der freien, natürlichen Thätigkeit zu. War es eine Einseitigkeit mancher früheren Erzieher, die leibliche Ausbildung zur Geschicklichkeit ganz zu vernachlässigen, so darf auch andererseits der Werth schulmäßiger Ausbildung nicht überschätzt werden. Die unnatürliche Lebensweise unserer städtischen Bevölkerung mag die kunstmäßigen Turnübungen notwendig machen, selbst in deren vielfach unschönen und widerwärtigen Gliederverrentungen, aber wo die Jugend naturgemäßer sich tummeln kann, möchten sie wol sehr überflüssig sein;

die gelehrte Stallfütterung bedarf ihrer freilich als heilende Ergänzung, aber man mache die Arznei nicht zum täglichen Brod. Es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn das, worauf die Natur von selbst hinweist, unter den Schulzwang gestellt werden muß.

Das vollkommene unterwerfen der sinnlichen Triebe unter die Zucht des Geistes, also die Erziehung des Leibes durch den Geist zur Mäßigkeit in Beziehung auf alle sinnlichen Genüsse und zur Thätigkeit, in welcher sich die Dienstwilligkeit des Leibes als Organes für den Geist bekundet, ist auch ein aneignen und bilden zugleich; die Glieder sollen gemacht werden zu Waffen der Gerechtigkeit für Gott [Röm. 6, 12. 13]; Paulus stellt da das vollkommene Abhängigkeitsverhältnis des Leibes vom sittlichen Geiste nicht als eine Abhängigkeit von dem bloß einzelnen Geiste dar, sondern von dem sich sittlich unter Gott stellenden. Der Mensch, in Gott geheiligt, soll die an sich rechtmäßige Pflege des Leibes nicht zur Pflege der sinnlichen Begierden werden lassen, [Röm. 13. 13. 14], die Pflege des Leibes und der sinnlichen Genüsse unter die vernünftigen Zwecke des sittlichen Geistes schlechthin unterordnen, also daß jene nur Mittel für diesen, nie Zweck an sich ist [Lc. 21, 34; Röm. 14, 17; Eph. 5, 18; 1 Thess. 5, 6; 1 Tim. 3, 2; Tit. 2, 1 ff.; 1 Petr. 4, 7 (8)]. Die Mäßigkeit fordert nicht das möglich kleinste Maß von Speise und Trank, nicht Gleichgültigkeit gegen die sinnliche Lust des Wohlgeschmacks; letzteres wäre vielmehr Undankbarkeit gegen die Güte Gottes, der uns auch diese Lust gewährt hat; wol aber fordert sie das innehalten desjenigen Maßes, welches durch das Bedürfnis und die Gesundheit des Leibes und durch die richtig verstandenen gesellschaftlichen Verhältnisse des Menschen bedingt ist. Schwelgerei ist nicht bloß Entwürdigung des Menschen selbst, sondern auch Lieblosigkeit gegen die entbehrenden.

§. 121.

β) Der Leib soll zu dem Bilde oder Sinnbilde des vernünftigen Geistes gebildet, dessen Offenbarung in der äußerlichen Erscheinung werden, d. h. er soll zu einem schönen, einem vergeistigten Ausdruck der sittlichen Persönlichkeit gestaltet werden. Dies geschieht; 1) unmittelbar, indem der Leib sich ohne ausdrückliche und bewußte Thätigkeit des Menschen zu einem wahren Ausdruck des sittlich gebildeten Geistes gestaltet; 2) mittelbar, indem der Leib, der an sich zwar die höchste Natur Schönheit darstellt, aber nicht bei dieser bleiben soll, durch den einen geistigen Charakter ausdrückenden Schmuck zu einem Ausdruck künstlerischer Schönheit gebildet wird, einem sinnbildlichen Ausdruck nicht bloß des allgemein geistigen, sondern auch des besonderen persönlich-sittlichen Charakters, und indem er mit sittlicher Sorgfalt von allem freigehalten wird, was ihn als ein unbeachtetes, der natürlichen Unfreiheit hingegebenes, vom Geiste verwarlostes Sein bekunden würde, in der Reinlichkeit. Der Schmuck in seiner thatsächlichen wie in seiner verneinenden Seite ist sittliche Pflicht, nicht bloß um der andern willen, als die wahre sittliche Selbstdarstellung und Selbstoffenbarung für andere, sondern auch um der sittlichen Person selbst willen.

Die natürliche Vollkommenheit des Leibes ist noch nicht die wahre, soll aus der natürlichen Schönheit zur geistigen erhoben werden. Da der Geist zunächst nur keimartig ist, kann auch der Leib noch nicht das volle Gepräge desselben tragen; der geistige Ausdruck des Leibes ist zunächst noch nicht der des persönlich gebildeten, sondern nur des noch unpersönlichen, allgemeinen Geistes. Der Ausdruck des Antlitzes wird zu einem wirklich geistigen, wahrhaft schönen erst durch persönliche Charakterbildung, die in dieser persönlichen Bestimmtheit sich darin widerspiegelt. Der Geist muß erst eine sittliche Geschichte hinter sich haben, wenn er sich in der Miene ausdrücken soll. Eine allgemeine Schönheit ohne Charakter ist nichtsagend; die persönlich-geistige ist anziehend. Wahrhaft schön wird der Leib erst durch die vollkommene Aneignung desselben durch und an den Geist; und das wahre Schönheitsgeheimnis besteht in der wahren geistigen und sittlichen Bildung. Wo die Lüge noch nicht eine Macht geworden, da ist das Angesicht der Spiegel der Seele, und für den kundigen Blick ist selbst die verstellende Lüge ohnmächtig. Der „Physiognomik“ liegt eine tiefe Wahrheit zu grunde; aber das wahre in ihr läßt sich in keine Worte und Linien fassen. Es ist nicht zufällig, daß sich in der christlichen Kunst für bestimmte Persönlichkeiten, wie die Christi und der höheren Apostel, sehr bestimmte Formen und Gesichtszüge herausgebildet haben, die jeder auf den ersten Blick erkennt. Der wahre Charakterausdruck der leiblichen Bildung ist in Beziehung auf sinnliche Darstellung gewissermaßen geisterhaft, ist sinnlich und übersinnlich zugleich; nicht das Wort, nicht das Maß, nicht die im Lichtbild malende Natur vermag ihn wiederzugeben, nur die vom Geist geführte Hand des Künstlers; der Geist wird nur vom Geiste erkannt und gefesselt; kein Lichtbild eines geistig-charaktervollen Gesichts erreicht die Treue eines künstlerischen Bildnisses. Im sündlosen Zustande muß des Geistes Schönheit sich auch vollkommen in der körperlichen offenbaren. So muß es auch bei Christo gewesen sein, und die in der alten Kirche eine zeitlang geltende verkehrte Ansicht, an Christo sei keine leibliche Schönheit gewesen, wurde von der christlichen Kunst bald mit richtigem Bewußtsein überwunden. In Christi Angesicht mußte die himmlische Seele sich malen [vgl. Ps. 45, 3]; und wenn die Kinder dem Herrn mit freudigem Vertrauen nahten und ihm Hosianna riefen, so deutet das wol auf den unmittelbaren Eindruck hin, den Christus auf sie machte; Kinder haben viel Ahnungssinn für den Ausdruck der Miene. Wenn die weibliche Eitelkeit so hohen Werth auf leibliche Schönheit legt, so trägt sie den für den wahren Zustand des Menschen sehr richtigen Gedanken, daß des Leibes Schönheit die Kunde einer schönen Seele sei, auf die sündlich entartete Wirklichkeit über. Die sittliche Aufgabe in Beziehung auf diese Bildung des leiblichen Ausdrucks ist natürlich und glücklicherweise nicht ein unmittelbares, willkürliches gestalten des Leibes, sondern das sittliche gestalten der Seele, die sich dann von selbst ihre Leiblichkeit bildet.

Das Schmücken des Leibes, mit Einschluß des fernhaltens aller Unreinigkeit, ist eine sehr wichtige, in der heiligen Schrift sehr bestimmt hervorgehobene sittliche Thätigkeit. Ueber Nacktheit und Bekleidung ist in sittlicher und künstlerischer Beziehung viel gestritten worden. Die griechische Kunst stellte in ihrer Blütezeit einige Götter nackt dar, und besonders die spätere, mehr der Lüsternheit als der Religion dienende Kunst warf sich mit Vorliebe auf das nackte. Aber nur solche Götter erscheinen nackt, die noch eine gewisse geistig-sittliche Unreife und das Sinnliche vertreten; Zeus, Here, Athene erscheinen

fast immer bekleidet; für geistig durchgebildete und geschichtliche Charaktere, auch bei Menschen, wurde die Nacktheit künstlerisch unmöglich. Das weist auf das wahre Verhältniß hin. Die Nacktheit stellt nur das Naturschöne, nicht das geistig schöne dar, nur das allgemein-menschliche, nicht das besondere persönliche, ist das bei allen mehr gleiche, nicht das sie geistig unterscheidende. Was an dem Leibe nicht das bloß allgemeine ausdrückt, das Angesicht, wird eben auch durch die Kleidung nicht verhüllt. Es ist der Sinn für das sittlich-geistige, der grade durch die Bekleidung das persönliche stärker hervortreten läßt. Wer erträgt es, einen Cäsar, einen Homer nackt dargestellt zu erblicken? Die christliche Kunst verwarf das nackte, weil sie geistige Charaktere darstellen wollte. Die bloße Nacktheit ist auch nur in der das Sinnliche zurückdrängenden, farblosen Bildhauerei künstlerisch schön; beim Gemälde wird sie lüsternd und darum unschön. Es ist eine sehr falsche Meinung, daß die Kleidung eigentlich die Schönheit verberge; sie ist als Ausdruck des geistigen, als freie künstlerische Gestaltung grade die höhere Schönheit. Das zeigt sich besonders, wo der Mensch nicht als einzelner, sondern in Gruppen auftritt; ein von nackten Menschen wimmelnder Badeplatz gibt fürwahr kein schönes Bild, und wenn es lauter Apollo wären; grade wo der Mensch in seiner höheren Wahrheit, in der Gesellschaft, auftritt, gewärt nur die verschiedene Charakterkleidung einen schönen Anblick. Schön kann freilich die Kleidung sein, wenn sie wirklich einen Charakter ausdrückt, sei es den des Volkes oder den der Person. Die slavische Nachahmung der Modenzeiungen ist die Bekundung der Geist- und Charakterlosigkeit und des Mangels an Schönheitsinn.

Die Bekleidung ist nicht erst um der Sünde willen nöthig geworden. Die biblische Erzählung besagt nur, daß sie um eines andern als ihres rechtmäßigen Grundes willen vorzeitig nöthig wurde, noch bevor die persönliche Charakterbildung in ihr einen Schmuck sich erkuf. Die Sünde der ersten Menschen wirkte nur, daß die vorher unschuldigen Gatten vor einander sich schämen mußten, und daß die zum Schmuck bestimmte Kleidung zum Bußgewande wurde. Die Bekleidung war nicht das erste Bedürfnis der noch in der ersten Einfachheit lebenden Menschen, aber ihr Mangel war auch nicht das paradiesische Wahrzeichen; sie wäre auch für die Unschuldigen als sittliche Forderung aufgetreten, wenn die Menschen zur Familie sich erweitert hätten und der gereifere Charakter der Eltern den Kindern gegenübergetreten wäre [vgl. Gen. 9, 21 ff.]. Die Nacktheit der Wilden ist nicht Unschuld, sondern schamlose Roheit.

Das Thier, die Pflanze schmückt sich nicht, sondern ist geschmückt; der Mensch erhebt sich durch das kunstvolle schmücken über das Thier. Der Putz der Wilden zeigt dies in noch roher Weise; ihm gilt die Aenderung der natürlichen Gestalt an sich für Schönheits Schmuck; der Gedanke des Schmuckes ist wesentlich nur verneinend erfaßt; das nichtnatürliche als solches gilt schon für schön. Sinnvoller schon ist es, wenn der Jäger sich die Bären- oder Löwenhaut umhängt, da ist ihm dies wesentlich ein Ehrens Schmuck, eine Bekundung seines Muthes. So ist es im einfacheren gesellschaftlichen Leben ein Ruhm für das Weib, die Kleider für sich und die Familie selbst zu weben und zu bereiten; der Mensch trägt seine Arbeit, seine Geschicklichkeit zur Schau; aber er will auch seine geistige Eigentümlichkeit selbst in schöner Form kundgeben durch des Körpers Schmuck. Die Kleidung und der Schmuck überhaupt bekundet rechtmäßiger weise theils das allgemeine Element, die Volkseigentümlichkeit, theils die persönliche Besonderheit; und an der Weise der Kleidung erkennt

man also allerdings bis zu einem gewissen Grade die persönliche Eigentümlichkeit; die Unterscheidung der männlichen und der weiblichen Kleidung bei allen gesitteten Völkern hat einen tief sittlichen Grund [vgl. Dt. 22, 5]; und wie es einerseits meist thöricht und eitel ist, von der allgemeinen Volksmitte sich ganz loszusagen, so bekundet es andererseits geistige Schwäche, in seiner äußerlichen Erscheinung bloße Nachbildung ohne Eigentümlichkeit sein zu wollen.

Die heilige Schrift legt einen Werth auf einen geziemenden Schmuck, und faßt denselben grade in seiner sittlichen Bedeutung. Jehova selbst ordnet die würdige Bekleidung der zu seinem Dienste berufenen an [Ex. 28 u. 39; Num. 15, 38 ff.]; der Anbetung des Herrn geziemt ein „heiliger Schmuck“ [Ps. 29, 2; vgl. Ex. 19, 10; Ezech. 24, 7]. Wenn Christus in dem Gleichniß [Mt. 22, 2 ff.] das Nichtanlegen des hochzeitlichen Gewandes als schweres Vergehen bezeichnen läßt, so deutet er damit wol mehr als eine bloß werthlose Sitte an [vgl. Gen. 41, 14]; und der Apostel hält es nicht für gering, ehrbaren Schmuck den Gemeinden zu empfehlen [1 Tim. 2, 9. 10; vgl. Sir. 19, 26. 27].

Daß das reinerhalten des Leibes und der Kleidung nicht bloß im Alten Testament [Ex. 19, 10; 29, 4; Lev. 8, 6 ff.; 31, 21 ff.; vgl. Spr. 31, 25], sondern auch in allen höheren heidnischen Religionen und im Islam als hohe sittliche und religiöse Pflicht gilt und die Reinigungen einen wesentlichen Theil des Gottesdienstes ausmachen, mit bestimmter sinnbildlicher Hinweisung auf die sittliche Reinigung, zeigt schon die tief sittliche Bedeutung der körperlichen Reinheit. Die Rücksicht auf die Gesundheit ist das geringste dabei; die Hauptsache ist die sichtbare Bekundung des geistigen. Der Mensch soll in seinem ganzen Wesen wie in seiner Erscheinung geistig-sittliches Gepräge tragen, in allem der Ausdruck freier Selbstbestimmung sein, soll nichts an sich haben, was ihm nur äußerlich, zufällig, als nicht zu ihm gehöriges, nur einem fremden, natürlichen Dasein angehöriges, sich angehängt hat, soll ein rein geistiges Gebilde sein. Schmutz ist der Ausdruck unfreien Naturseins, des unselbständigen, thatlosen hingegebenseins an das äußere Natursein, Bekundung der Selbstverworfung, Selbstmischachtung, Ehrlosigkeit, und gilt daher bei allen Bildungsvölkern als Bild und thatsächlicher Beweis der Sünde; und es waren überall nur einzelne auf geistiger Verschrobenheit ruhende Zerrbilder, wenn in einer zur schau getragenen Unreinlichkeit eine besondere Weisheit und Geistesgröße gesucht wurde. Sinnliche Genußsucht, Lüderlichkeit, sittliche Versunkenheit mündeten gewöhnlich auch in körperlichen Schmutz; und es ist eine sehr richtige Erziehungsweise bei sittlich verworrenen und bei den Missionen unter rohen Völkern, auf die körperliche Reinlichkeit einen hervorragenden Werth zu legen. Die Reinigungsgeetze des Alten Testaments ruhen auf diesem Grunde; das Christentum selbst erklärt die Sorgfalt für äußerliche Reinheit ausdrücklich als eine mit der Religion im wesentlichen Zusammenhange stehende Tugend [Mt. 6, 17; vgl. Joh. 13, 4 ff.].

Zur Anmuth und Schönheit des Leiblichen gehört auch die dem geistigen Charakter, der Schönheit der Seele entsprechende Bewegung; ihre Bildung zur Geschicklichkeit leitet unmittelbar hinüber zu der Bildung derselben zur Schönheit. Die Schönheit der Bewegung besteht darin, daß sie die vollkommene Herrschaft des Geistes über den Leib ausdrückt, und darin nicht bloß das Organ seines Willens, sondern in dem Schönen zugleich auch das Bild des in sich geordneten Geistes darstellt, bei der Jugend der Ausdruck des Froh-

sinn, bei dem reifen Alter der der ersten Würde ist. Tanz ist nur schön für die Jugend, widerwärtig bei einem Alten.

§. 122.

2) Das sittliche aneignen und bilden in Beziehung auf den Geist selbst, also das sittliche Streben des Geistes, sich selbst als sein eigenes sittliches Erzeugnis zu haben und zu besitzen, geschieht durch ein bewußtes und freies Thun, obgleich in der unbewußten Natur des menschlichen Geistes ein auf dasselbe hinweisender Antrieb vorhanden ist. Insofern der Mensch vernünftiger Geist ist, hat er sich selbst zur sittlichen Aufgabe, soll sich zur sittlichen Persönlichkeit, zum Charakter bilden; jedes stehenbleiben ist hier ein zurückgehen. Dieses aneignen und bilden bezieht sich auf den Geist als den erkennenden, fühlenden und wollenden, und sucht den Einklang dieser drei Seiten des Geisteslebens.

Erst wenn der Geist sich zu seinem eignen Besitz macht, sich selbst zum wirklich vernünftigen Geist bildet, ist er sittlicher Geist. Wer nur ein Erzeugnis fremden Geistes ist, sich nur durch den in der Gesellschaft zufällig waltenden Geist unfrei bilden läßt, ist, selbst wenn dieser Geist ein guter ist, noch nicht zur sittlichen Reife gelangt, ist sittlich unmündig; noch nicht Person, nicht ein Charakter. Was Christus [Mt. 25, 14 ff.] von dem wachern mit den empfangenen Pfunden sagt, gilt auch von der geistig-sittlichen Begabung des Menschen; er darf sie nicht ruhen lassen, sondern muß mit ihnen sittlich Wachen treiben, sich durch geistiges aneignen zu reicherm Selbstbesitz bilden. Wer nicht hat, wer sein empfangenes Pfund ruhen läßt, nicht zu seinem lebendigen Besitz hat, behält es auch nicht als ein bloß ruhendes, sondern verliert auch noch das, was er hat, denn eine nicht zur Wirkung erweckte Lebenskraft, vertröcnet; das geistige kann nur durch lebendige Fortentwicklung bewahrt werden, wie das Wasser nur durch Strömung vor Fäulnis. Der Stand der Unschuld kann nicht durch bloßes Nichtsthun bewahrt werden; und sittliche Trägheit läßt auch die Bäume des Lebens im Paradiese verdorren. Durch ruhenlassen des zur Entwicklung bestimmten sinkt der Mensch zur sittlichen Stumpfheit herab; der geistige Zustand der Wilden ist die Befundung der Folgen des vergrabens des empfangenen Pfundes.

Die Selbstbildung durch Aneignung der Wahrheit, also die Bildung zur Erkenntnis und Weisheit, gilt in der heiligen Schrift als eine der höchsten sittlichen Pflichten, und es ist unzulässig, dies nur auf die religiöse und sittliche Wahrheit zu beschränken, obgleich diese natürlich die Hauptsache ist (§. 104). Auf die Erkenntnis wies Gott den ersten Menschen thatsächlich dadurch hin, daß er ihn auf die gegenständliche Welt hinwies (§. 60) und daß er selbst sich ihm offenbarte und seinen Willen kundmachte. Die Erkenntnis des Guten und Bösen aber war den Menschen untersagt, weil wirkliche Erkenntnis des letztern nur durch dessen Verwirklichung möglich war; sie sollten wol wissen, was sie nicht thun sollten, aber nicht von einem wirklichen Bösen wissen, und nur ein wirkliches Sein kann wahrhaft erkannt werden; das Weib aber strebte nach einer von der Weisheit getrennten Klugheit [Gen. 3, 6], und fiel.

Das Gefühl ist zunächst ein unmittelbares, unfreiwilliges; der Mensch

soll aber nicht in der Gewalt unfreier Gefühle sein; er ist vernünftig nur, wenn er auch seine Gefühle zu sittlichen bildet, sie in die Macht seines vernünftigen Erkennens und seines sittlichen Wollens bringt. Im menschlichen Geiste und Herzen darf schlechterdings nichts sein, was nicht auch sittlich gewollt oder gesetzt wäre. Es ist also sittliche Aufgabe, das Gefühl zur sittlichen Lauterkeit zu bilden, daß es nie in den Fall komme, von dem sittlichen Bewußtsein gestraft werden zu müssen, Schadenfreude, Neid zc. auch nur unwillkürlich zu empfinden. Im vorsündlichen Zustande sind freilich noch nicht solche sündliche Gefühle; aber die noch außersittlichen werden sofort zu unsittlichen, wenn sie nicht zu sittlichen erhoben werden. Auch das noch unverdorbene Gefühl ist zunächst ein noch rohes, erst hervorzubildendes. Das Gefühl der Freude, also die Glückseligkeit, steigt mit der sittlichen Bildung; und die ersten Menschen konnten sich in ihren ersten Tagen nicht so freuen, wie sie sich bei weiterer sittlicher Entwicklung hätten freuen können. Auch die ersten Menschen hatten die Möglichkeit sittlich falscher Gefühle. Zwar war noch nichts ungöttliches vor ihren Augen, welches ein Gegenstand unsittlicher Freude hätte sein können; aber sie hatten sich selbst als noch einer Fortentwicklung bedürftig vor sich; wenn sie also in dieser Bedürftigkeit sich völlig befriedigt gefühlt hätten, statt die Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit zu empfinden, so wäre dies ein unsittliches Gefühl gewesen. Andererseits konnten sie an dem Göttlichen Misfallen empfinden, wie es wirklich geschah in Beziehung auf das göttliche Gebot. Das Wohlgefallen aber, welches Heva an dem verführenden Worte empfand, war bereits ein entschieden widersittliches denn es schloß den Willen ein, Gottes Willen nicht zu befolgen, und war schon im wesentlichen der Sündenfall selbst.

Das Gefühl muß aber nicht bloß nach der Beschaffenheit, sondern auch nach dem Grade der Lebhaftigkeit gebildet werden. Wenn nur die besonders mächtigen Erscheinungen des Guten oder Bösen auf mich Eindruck machen, während die leiseren Spuren desselben unbemerkt vorübergehen, so ist das Gefühl blöde und stumpf. Wenn nun das Gefühl wie der leibliche Sinn zunächst erst die stärkeren Eindrücke wahrnimmt, so ist damit eben die Aufgabe gesetzt, das Gefühl zartsinnig zu machen, empfänglich auch für die zartesten Spuren des Göttlichen oder widergöttlichen. Dies kann aber nur geschehen durch immer höhere Ausbildung der Erkenntnis, durch aufmerken auf alles, was in und außer uns ist und geschieht; prüfet alles, und das beste, das gute, behaltet, nicht bloß im erkennen, sondern als Eigentum eures Herzens, als eure Freude und Lust. — Das Gefühl steht als sittliches nicht außer, sondern auch unter dem Willen. Der Satz: dem Herzen lasse sich nicht gebieten, ist ein schlechthin widersittlicher, ist die Verkündigung der Unzurechnungsfähigkeit des Menschen. Das natürliche Gefühl mag dem Willen vorangehen, das sittliche ist nach einer Seite hin auch durch den sittlichen Willen bestimmt (S. 351). Es ist nicht dem Herzen der Kinder überlassen, ob sie ihre Eltern lieben wollen oder können, sie sollen sie lieben; und ganz dasselbe gilt von der Gattenliebe, von der Liebe des Menschen zu seinem Beruf, seiner Obrigkeit, seinem Vaterlande. Das erste bewegende Gefühl ist noch außersittlich, aber indem durch diese erste Anregung der Wille frei und in Thätigkeit gesetzt wird, wendet er sich auch wirkend auf das Gefühl, auf die Liebe.

Daß das Wollen mit dem Erkennen und dem Gefühle in Einklang sei, ist zunächst etwas ganz natürliches; aber diese Uebereinstimmung ist bei dem

Menschen, im Unterschiede von dem seiner selbst viel mächtigeren Thiere, zunächst nur eine annähernde; der Wille muß geübt werden, um sicher zu sein; der Mensch muß ihn erst gebrauchen lernen. Es gehört ein sittlicher Wille dazu, daß der Wille sittlich werde. Auch das scheint wieder ein vollständiger Kreis, und ist doch keiner; ich muß nämlich grundsätzlich, im allgemeinen, den Willen haben, immer der Wahrheit zu folgen, damit ich im einzelnen den bestimmten Willen auch wirklich sittlich bilde und der erkanten Wahrheit unterthan mache. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach; dies gilt beziehungsweise auch von der rechtmäßigen Entwicklung; dieses Fleisch ist aber nicht bloß die Sinnlichkeit, sondern auch der Geist selbst, der Wille, insofern er noch nicht wahrhaft frei geworden ist. Der Geisteswille soll erst wahrhaft frei werden, was er von anfang an noch nicht ist; und er ist erst frei, wenn jene Schwachheit, die zunächst mehr eine Ungeschicklichkeit ist, überwunden ist, wenn der Geist nicht bloß im allgemeinen willig ist, den Willen Gottes zu thun, sondern auch in jedem bestimmten Falle dieselbe sichere Willigkeit zeigt. Was im Stande der Sündhaftigkeit zu einem sich widerstrebenden doppelten Willen wird [Röm. 7, 15 ff.], das ist im vorsündlichen Zustande doch wenigstens als Unterschied vorhanden, einerseits ein rein besonderer, andererseits ein wahrhaft vernünftiger, gottgeweihter, selbstverleugnender Wille. Ersterer soll nicht aufgehoben, aber dem letzteren zu vollem Einklang untergeordnet werden; und der Wille muß dahin gebildet werden, daß der Mensch in jedem Augenblick sich sage: „ich will, doch nicht ich, sondern Gott, der in mir lebt.“ Der Wille darf nicht eigenswilliger sein, sondern muß zu einem gehorsamen gebildet werden, zum Gehorsam unter den göttlichen Willen, der kraft der Liebe zu Gott einwird mit dem eignen. Gehorchend unterscheidet der Mensch zwar den Eigenswillen von dem Gotteswillen, unterwirft aber, nicht widerwillig, sondern in Liebe willig, jenen dem in der Liebe angeeigneten göttlichen Willen, verkärt jenen immer mehr liebend durch diesen, also daß nicht mehr zwei Willen sind, sondern nur einer, nicht durch Vernichtung, sondern durch Liebe, nicht durch Gewalt, sondern in Freiheit, nachfolgend dem Vorbilde Christi in steter Vollbringung der Worte: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ [Luc. 22, 42; Mt. 6, 10; Joh. 5, 30; Ps. 40, 9; Jer. 7, 23; Mt. 7, 21; 12, 50; 1 Joh. 2, 17; Hebr. 13, 21]. Mit Christo [Joh. 4, 34] muß jeder sittliche Wille sagen: „meine Speise ist die, daß ich thue den Willen des, der mich gesandt hat“; Gehorsam ist der Seele Speise, bildet und kräftigt den Willen zu immer freierem und heiligerem wollen. Nur die, welche der Geist Gottes treibet, die von ihm sich willig führen lassen, in ihm und durch ihn allein wollen, die sind Gottes Kinder [Röm. 8, 14].

Auch bei der Bildung des Willens haben wir also die Beschaffenheit und den Grad zu unterscheiden. Es kann wol ein Wille der Beschaffenheit nach gut sein, das Gute anstreben, das Böse verabscheuen, aber der Stärke nach schwach, nicht standhaltend, sondern bei Schwierigkeiten erschlassend; er mag anfangen, aber nicht vollbringen; gute Vorsätze sind noch kein wahrhaft sittlicher Wille, und der Weg zur Hölle ist mit lauter guten Vorsätzen gepflastert. Wer nur anfangs guten Willen hat, aber nichts ausführen mag, ist in seinem Willen noch unfrei, hat ihn noch nicht in seiner Gewalt, ist noch sittlich unmündig; er will nicht in jedem Augenblicke wirklich, was er im allgemeinen will. Der Mensch soll also seinen Willen ganz in die Herrschaft der sittlichen Vernunft stellen, zur Freiheit bilden, damit er nicht im einzelnen den

allgemeinen guten Vorsätzen widerstand leiste, daß nicht ein Wille des Fleisches gegenüber trete dem Willen des Geistes.

III. Das sittliche Thun in Beziehung auf andere Menschen.

§. 123.

a. Das sittliche schonen des andern zeigt sich in der wirklichen Anerkennung seiner sittlichen Persönlichkeit, also seiner persönlichen Selbstständigkeit, Freiheit und Ehre.

α) Die persönliche Selbstständigkeit und Freiheit, welche der Ausdruck des sittlich vernünftigen Wesens des Menschen ist, darf durch andere nur um höherer sittlicher Zwecke willen beschränkt werden, nämlich entweder, um den noch sittlich und geistig unmündigen zu wirklicher Freiheit zu erziehen, oder um der sittlichen Zwecke des sittlichen Ganzen, der Gesellschaft willen. — β) Die persönliche Ehre des andern wird bewahrt, wenn ich ihn als ein sittlich-vernünftiges, zur Ebenbildlichkeit Gottes und zur Gotteskindschaft berufenen Wesen, als zur sittlichen Gemeinschaft mit mir befähigt und berechtigt anerkenne und behandle, und in Beziehung auf ihn nichts thue, was damit in Widerspruch stände, was ihn als außer sittlich, oder unverdient als widersittlich und unvernünftig bezeichne; dies ist die Pflicht der Achtung gegen den Nächsten, und darin der Achtung der persönlichen Würde des Menschen überhaupt, die Pflicht der Schonung und Bewahrung des guten Namens des Nächsten. — γ) Aus beiden folgt die schonende Achtung alles dessen, was dem Nächsten eigen ist, als Besitz angehört, seines Eigentums im weitesten Sinne des Worts, was er sein zu nennen ein Recht hat, also bestimmtes vermeiden alles dessen, wodurch es dem Nächsten verkürzt oder entfremdet wird.

Wie die eigene Sittlichkeit nicht in zuchtloser Willkür besteht, sondern in Beherrschung des Eigenwillens durch den Gotteswillen, so gibt es auch kein sittliches Bilden des andern ohne Beschränkung seines Eigenwillens, also seiner besondern Freiheit, grade um der höhern persönlichen Freiheit willen. Das Kind kann nicht erzogen werden, ohne daß seinem noch unreifen, unverständigen Willen vielfach Schranken gesetzt werden; in der Person des Erziehers tritt ihm die sittliche Ordnung entgegen, unter die es seinen Eigenwillen biegen soll; grade das gehört zu dem sittlichen schonen der Persönlichkeit des Kindes, daß ich es nicht der Verwilderung überlasse. Wie das Kind den Eltern, so steht der einzelne Mensch dem sittlichen Ganzen gegenüber. Wer den Beruf des regierens hat, muß auch die Freiheit des einzelnen in die Ordnung des Ganzen einfügen, jene also theilweise beschränken, damit alle wahrhaft frei werden; und in einem sittlichen Gemeinwesen hat jeder einzelne die Aufgabe, an der Verwirklichung der sittlichen Ordnung mitzuwirken, also wie den eignen, so auch den Eigenwillen andrer in Schranken zu halten. Das sittliche schonen der andern ist also nie ein unbedingtes, sondern hat an der Pflicht des sitt-

lichen bildens seine Schranke; innerhalb dieser tritt jene um so bestimmter hervor. Das beschränken darf nie den andern zu einem bloßen willenlosen Gegenstand der Willkür machen; das Recht des zu erziehenden oder zu leitenden, selbständige sittliche Persönlichkeit mit eigenem sittlichen Zwecke zu sein, darf nie aufgehoben werden. Auch der sittlich noch unmündige darf nie als bleibend unmündig behandelt, nie nur als Mittel zum Zweck, sondern muß als Zweck seiner selbst behandelt werden. Eine sklavische Erziehung ist sündlich; Willkürherrschaft ist widersittlich, gleichviel ob sie von einem oder von einer die Minderzahl unterdrückenden Mehrzahl ausgeübt wird. Die Sklaverei hat für die sündliche Welt ihr Recht; im Gebiete der reinen Sittlichkeit ist sie schlechthin widerrechtlich.

Die Schonung und Bewahrung der persönlichen Ehre des Nächsten, schon im Alten Testament als Hauptgebot erscheinend [Ex. 20, 16; Lev. 19, 16], gilt auch im Christentume als eine der wesentlichsten Pflichten [Mt. 5, 21. 22]. Der Nächste hat ein Recht an mich auf Achtung seiner Ehre, auf seinen guten Namen. Der Mensch ist nicht bloßes Einzelwesen, sondern lebendiges Glied eines sittlichen Ganzen; die persönliche Ehre, der gute Name, ist das sittliche Band, welches die Gesamtheit zusammenhält; wer seine Achtung in der Gesellschaft verloren hat, steht außerhalb ihres sittlichen Gesamtlebens, ein abgefallenes, bald verwelkendes Blatt. — Das schonen des fremden Eigentums [Ex. 20, 15. 17; Lev. 19, 35. 36; Dt. 25, 13 ff.; 27, 17; 1 Thess. 4, 6] ist nur eine besondere Weise des schonens der Person des andern. Im Eigentume schafft sich der Mensch eine Welt um sich, die als das Erzeugnis seines arbeitens ihm gehört, die er sein Verdienst nennt, für welche er also ein sittliches Anrecht auf meine Anerkennung und Schonung hat.

§. 124.

b. Das sittliche aneignen und bilden anderer Menschen ist wegen des gegenseitigen sittlichen Verhältnisses der Menschen zu einander im rechtmäßigen Zustande immer vereinigt, und jedes ist zugleich auch das andere; und beides zugleich bekundet sich in der sittlichen Liebesthat. In der thätigen Liebe gegen den Nächsten vollbringt der Mensch auch die Liebe gegen sich selbst, denn der geliebte Mensch wird mit dem liebenden verbunden, ihm angeeignet; und die thätige Nächstenliebe ist also aneignen und bilden zugleich, sowol in Beziehung auf den Nächsten, wie auf die liebende Person selbst. Die Liebesübung hebt den Gegensatz der einzelnen Person auf, bewahrt aber zugleich deren sittliches Recht und sittliche Selbständigkeit.

Es ist beachtenswerth, daß in der heiligen Schrift nie von Menschenliebe, sondern immer von Nächstenliebe die Rede ist; (Mt. 6, 14. 15. ist nur scheinbar eine Ausnahme, weil da die Menschen Gott gegenübergestellt werden). Christi Liebe zu uns heißt wol Liebe zu den Menschen oder zu den Brüdern, aber nie Liebe zum Nächsten; unsere Liebe aber zu den Menschen überhaupt, nicht bloß zu den christlichen Brüdern, heißt immer Liebe zum Nächsten. Damit wird schon die sittliche Beziehung der Menschen zu einander unmittelbar bekundet. Nicht als bloßer einzelner Mensch tritt mir der andere

gegenüber, sondern als der, der mir nach Gottes Willen nahe ist, mir zur vollen Liebe angehört, so nahe, daß nichts fremdes zwischen ihm und mir sein soll. In der Liebe wird der Nächste mein und ich werde sein; sie ist also ein gegenseitiges aneignen; und indem ich dadurch meinen Lebenskreis und den seinigen erweitere, ist sie zugleich ein gegenseitiges bilden. Die Liebe will nicht bloß des andern Wohl, sondern auch des andern Liebe. In der Liebesthat bilde ich den andern, indem ich mich ihm mittheile, und zwar grade von meiner sittlichen Seite, als liebenden; ich erfreue ihn, erhöhe sein sittliches Leben, indem ich ihn selbst zur Gegenliebe anrege. Zugleich aber übe ich auch ein bilden an mir selbst, indem ich selbst durch diese Vereinigung in meinem geistig sittlichen Dasein erhöht und gefördert werde, indem ich mir ein anderes geistiges Sein geistig aneigne.

Das Gesetz der Liebe erklärt Christus als das höchste aller Gebote, und die Nächstenliebe als den Inbegriff aller sittlichen Pflichten gegen den Nächsten [Mt. 22, 39. 40 |; Joh. 13, 34. 35; 15, 12. 17; vgl. Röm. 12, 10; 13, 8-10; Gal. 5, 14; Eph. 5, 2; 1 Thess. 4, 9; 1 Cor. 13, 1 ff.; 1 Petr. 1, 22; 4, 8; 1 Joh. 3, 11; Jac. 2, 8; Hebr. 13, 1]. Alle Pflichterfüllung gegen den Nächsten ist Liebesübung; wenn nicht, ist sie Trug; was nicht aus der Liebe kommt, ist sittlich nicht bloß werthlos, sondern unsittlich, weil lügnerrisch. In der Liebe bewährt sich die rechte Gotteskindschaft [1 Joh. 4, 12. 13], denn „die Liebe ist von Gott, und wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott“ [1 Joh. 4, 7]; menschliche Liebe ist dankende Gegenliebe für die Liebe, die uns zuerst geliebt, ist ein rechter Gottesdienst [Jac. 1, 27]; und die Liebe zu Gott muß sich notwendig auch in der Liebe zu den von Gott geliebten bekunden [1 Joh. 4, 20. 21; 5, 1. 2]. Das Gebot der Nächstenliebe gilt schon im Alten Testamente als eine Hauptpflicht [Lev. 19, 18] und ist ausdrücklich selbst auf die Nicht-Israeliten [v. 34; Dt. 10, 19; Mi. 6, 8; Sach. 7, 9] ausgedehnt; man vergleiche dies mit der gerühmten „Humanität“ der Griechen, denen jeder Nichtgriecher ein rechtloser Barbar war. „Wie dich selbst“ sollst du den Nächsten lieben; das ist nicht eine bloße Vergleichung zweier neben einander hingehenden Liebesweisen, sondern beide sind wesentlich nur eine Liebe; eine wahrhaft sittliche Liebe zu sich selbst als zu einer sittlichen Persönlichkeit bekundet sich notwendig auch als Liebe gegen andere sittliche Wesen, durch welche eben das eigne vernünftige Dasein erhöht wird; wahre Nächstenliebe ist auch zugleich wahre Selbstliebe. Das zeigt sich sogar schon in der falschen Nächstenliebe; jeder sucht irgendwie Freundschaft und Liebe und fühlt sich unglücklich in der Vereinsamung; daher sagt der Herr: „wenn ihr nur liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben, thun dasselbe nicht auch die Zöllner?“ [Mt. 5, 46. 47, vgl. Luc. 6, 32]. Wenn nun schon eine falsche Nächstenliebe zugleich eine Selbstliebe ist, um wie viel mehr die wahre Nächstenliebe; freilich nicht so, daß ich den Nächsten nur um meiner selbst willen liebe, denn das wäre Selbstsucht, sondern so, daß ich den Nächsten um Gottes willen liebe und in dieser Gottesliebe zugleich das eigne sittliche Leben gewinne und in der Nächstenliebe wahren sittlichen Genuß finde.

Die sinnbildliche Bezeichnung der gegenseitigen Liebesvereinigung ist die leibliche Berührung, besonders das darreichen der Hände [2 Kön. 10, 15; Gal. 2, 9], in höherer Weise der Kuß, der um so innigere Liebesgleichheit zeigt, je mehr er gegenseitig ist; der Kuß auf Stirn und Wange ist mehr das Zeichen einer herablassenden oder entfernteren Liebe, der Handkuß der der ehr-

furchtsvollen, das Küssen der Füße Zeichen der demüthig unterwürfigen Liebe [Luc. 7, 38; Jes. 49, 23], der Kuß auf den Mund das der gegenseitigen vertrauten und innigen Liebe, daher besonders auch die geschlechtliche Liebe bekundend. Der Kuß wird in der heiligen Schrift als das Zeichen der Liebe zwischen Eltern und Kindern [Gen. 27, 26. 27; 31, 28. 55; 48, 10; 50, 1; Ex. 18, 7; Ruth. 1, 9; 1 Kön. 19, 20; Luc. 15, 20], zwischen Geschwistern und Verwandten [Gen. 29, 11. 13; 33, 4; 45, 15; Ex. 4, 27; Ruth 1, 14], zwischen Freunden [1 Sam. 20, 41], als Huldigung [1 Sam. 10, 1; Ps. 2, 12; Luc. 7, 38], und als sonstiger Liebesausdruck [2 Sam. 20, 9; Mt. 26, 48 f.; Luc. 7, 45; Act. 20, 37] bezeichnet, daher ist er auch ein Sinnbild der Versöhnung [Gen. 33, 4; 2 Sam. 14, 33; Luc. 15, 20], und der Bruderfuß in der alten Kirche in allgemeiner Sitte [Röm. 16, 16; 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26; 1 Petr. 5, 14].

§. 125.

Die thätige Liebe ist ein sich mittheilen an den andern, ein mittheilen des eigenen an ihn, um sein Leben zu erhöhen. Sie bekundet sich also in Dienstleistung und Wohlthun; alles sittliche Gemeinschaftsleben ist gegenseitiger Liebedienst; jede Liebesthat ist ein Opfer. Die mittheilende Liebe theilt alles mit, woran sie selbst mit Liebe hängt: a) Den eigenen geistigen Besitz, um dadurch das geistige Leben und den geistigen Besitz des andern zu fördern in der aufrichtigen und wahrhaftigen Selbstmittheilung. Dieser entspricht auf seiten des andern die entgegenkommende aufnehmende Liebe als Vertrauen, also die Bereitwilligkeit, durch aneignen der geistig sich mittheilenden Liebe des Nächsten sich bilden zu lassen, das offen sein für die sich offenbarende Wahrhaftigkeit; b) den äußerlichen Besitz, also die Gewährung der eignen Kräfte zur Hilfe für den bedürftenden, in der Erfüllung der Pflichten der Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit. Sich mittheilend und opfernd erwirbt die Liebe ein Recht an des andern erwidernde Liebe, an Dankbarkeit in Gesinnung und That.

Die Liebe theilt dem geliebten liebend das geliebte mit; nur woran ich selbst ein Wohlgefallen habe, was ich liebe, kann ich liebend mittheilen; darum eben ist jede wahre Liebesthat ein Opfer, aber nicht ein sträubend und schmerzlich gebrachtes; die Liebe macht es leicht; jedes Opfer aber wird Gott dargebracht; nur wer um Gottes willen Liebe übt, bringt rechtes Opfer. Wohlthun und mittheilen wird in der heiligen Schrift ausdrücklich als ein Gott wohlgefälliges Opfer erklärt [Hebr. 13, 16]. Das Scherflein des Armen, aus Liebe gebracht, gilt mehr als die reiche Gabe des leichtsinnigen Verschwenders; ja wer den rechtmäßig erworbenen Besitz nicht sittlich liebt, kann von demselben gar kein Opfer bringen.

Christus stellt als bestimmende Regel für das Verhalten gegen den Nächsten das Wort hin: „alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten“ [Mt. 7, 12]. Die wahre Selbstliebe ist also das Vorbild und das Maß der Nächstenliebe; das

eigne vernünftige Streben befundet, was das der andern sei, und soll sich mit diesem in Einklang setzen; was ich mir als Recht an den andern erringen will, sei zuerst eine Pflicht gegen den andern. Christus deutet damit zugleich an, daß die Liebe auch Gegenliebe schafft, sich also zuletzt auf den liebenden zurückwendet. Es ist dies eine praktische Lebensregel zur Beantwortung der Frage: wie soll ich in jedem einzelnen Falle die Liebe üben? und gibt in der Antwort: grade so, wie ich an mir gethan wünschen würde, eine sehr sichere Regel, vorausgesetzt, daß nicht mein sittliches Bewußtsein überhaupt verwirrt ist, so daß ich gar nicht mehr wüßte, was zu meinem Frieden dient. Großes wird nur durch großes erkauft, Liebe nur durch Liebe. Alle Liebe will dienen; Nächstenliebe ist dienende Liebe. „So jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener, und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht, gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Erlösung für viele [Mt. 20, 28 ff.]. Christi Liebe, das höchste Vorbild, ist selbst der höchste Liebedienst und hat das höchste Opfer gebracht; alle Gottesliebe ist Gottesdienst; alle Nächstenliebe ist ein Gottesdienst zum Dienste des Nächsten. „Niemand suche, was sein ist, sondern ein jeglicher, was des andern ist“ [1 Cor. 10, 24]; die Liebe zu sich selbst darf nicht zur Trennung von dem andern und zur selbstsüchtigen Ausbeutung desselben werden; die Selbstsucht muß geopfert werden, um die wahre Selbstliebe in der Nächstenliebe wiederzufinden. „Gedenket des Wortes des Herrn Jesu: geben ist seliger denn nehmen“ [Act. 20, 35]; geben macht unmittelbar in der Liebesthat selbst seliger, ist, obgleich ein opfern, doch zugleich ein empfangen, ein entzünden der Gegenliebe, ein nachahmen Gottes und Christi, der aus Liebe alles dahingegeben hat; seliger ist es als nehmen, nicht etwa, als ob wir nur geben, und nicht Liebesthat dankbar annehmen sollten, denn wer aus Liebe nicht nehmen kann, kann auch aus Liebe nicht geben, und wer aus Stolz nicht nehmen will, gibt auch nur aus Stolz, sondern: dasjenige nehmen ist nicht selig und macht nicht selig, welches nicht geben will, nur haben, wo also der Mensch nur auf das nehmen als solches sieht, nicht auf die Liebe, die es gibt, nur die Gabe besitzen, nicht aber die Liebe anerkennen und sie in Liebe wiedervergelten will. Der sittliche Mensch nimt wol auch gern aus Liebe von der Liebe, aber nicht um der Gabe, sondern um des Gebers willen, trachtet wol darnach, Liebe zu empfangen, aber nur darum, weil er selbst liebt. Es ist schon bei den rohesten Gestalten des sittlichen Bewußtseins ein allgemein anerkanntes Zeichen der Liebe, Geschenke zu geben [Gen. 12, 16; 45, 17 ff.]; es gibt keine Liebe, die sich nicht mittheilen will, die dem andern nicht freigebig das zur Freude, zum Genuß darbieten möchte, woran der liebende selbst Freude und Genuß hat, und nicht diese mittheilende Liebe in einem aufopfern bezugte [Gen. 24, 22. 53; 32, 13 ff.; 42, 25; 43, 11; 45, 22 f.; 1 Sam. 9, 7 ff.; 18, 4; Spr. 18, 16]. Bei einigen rohen Völkern tauschen Freunde ihre Namen gegenseitig um, wie es von einer Seite ja auch bei unsern Frauen geschieht; das ist auch ein Liebesopfer.

Die mittheilende Liebe theilt wol alles mit, was sie selbst liebt, aber sie gibt nicht alles weg; der geistige Besitz wächst im mittheilen. Die Mittheilung des eigenen geistigen Besitzes ist die Vollbringung, der Wahrhaftigkeit. Der vernünftige Geist hat kraft seiner Pflicht des geistigen aneignens ein unbedingtes Recht an die Wahrhaftigkeit der Selbstmittheilung des andern, obgleich nicht ein unbedingtes an die Mittheilung alles dem andern bewußten. Die Liebe

duldet kein falsch; und obwohl es in dem Leben auch des Gerechten Dinge geben mag, besonders innere Zustände, die nicht jedem andern kraft dessen Eigentümlichkeit mitgeteilt werden können und dürfen, z. B. nicht dem sittlich noch unmündigen, so ist schweigen doch wesentlich unterschieden von Fälschung. Die Wahrhaftigkeit wird in der heiligen Schrift auf die Liebe gegründet; „redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, insofern wir unter einander Glieder sind“ [Eph. 4, 25], weil wir also zu einem einigen sittlichen Leibe als lebendige Organe verbunden sind, einander angehören, für einander offen sein müssen. „Ich“, sagt Christus, „bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll“ [Joh. 18, 37]; das gilt von Christo auch als dem Menschensohne, und daher auch von jedem Menschen; in die Welt aber ist Christus aus Liebe gekommen; und aus der Liebe zeugte er die Wahrheit. Die Wahrheit ist das Gute und Göttliche in Beziehung auf die geistige Mittheilung. Alles ist für den persönlichen Geist, und der persönliche Geist ist für alle andern persönlichen Geister da, muß für sie, sofern die Sünde keinen Schatten hineinwirft, vollkommen durchsichtig sein, damit der Geist, der seinem Wesen nach das unterschiedene einigt, zur Wahrheit werde [Mt. 5, 37; vgl. Hi. 27, 4; Sach. 8, 16; Ps. 15, 2; 34, 14; Off. 14, 5]. Wo die Sünde noch nicht Macht ist, sondern die Liebe, da ist die Wahrhaftigkeit leicht und ergibt sich von selbst; schwer wird sie erst, wo die Sünde waltet.

Nur als die Wahrhaftigkeit der liebenden Selbstmittheilung, nicht als eine besondere Pflicht des guten Beispiels darf die bildende Einwirkung auf andere durch die Selbstdarstellung des sittlichen Charakters betrachtet werden [Mt. 5, 14-16; Röm. 14, 19; 15, 2; Phil. 2, 15; 3, 17; Tit. 2, 7; 1 Petr. 2, 9. 12. 15; vgl. 1 Cor. 4, 16; 11, 1; Phil. 4, 9; 2 Thess. 3, 7]. Niemand darf darum sittlich sein wollen, um sittlich zu scheinen; das wäre arge Heuchelei; aber niemand kann auch das wahrhaftige sittliche an seiner Persönlichkeit verbergen wollen; das wäre auch Unwahrheit. Um durch sittliche Selbstdarstellung auf andere bildend einzuwirken, genügt es allerdings nicht, sich völlig unthätig zu verhalten, sich, so zu sagen, nur betrachten zu lassen, sondern es bedarf, den verschiedenen sittlich bildenden Persönlichkeiten gegenüber, auch einer Wahl der besonderen Weise jener Selbstmittheilung; Kindern gegenüber ist diese anders als bei sittlich mündigen; aber daraus folgt nicht, daß aus diesem sichmittheilen eine selbstgefällige Schaustellung werde, ein absichtliches sichhinstellen, als sittlichen Urbildes, sei es auch nur in dieser oder jener Beziehung. Dies wäre selbst für einen Heiligen ein aufheben der geziemenden Demuth, ein ablenken der Gemüther von dem, der allein das vollkommene Urbild der Heiligkeit ist.

Das geistige mittheilen, auch das wahrhaftige, ist an sich noch nichts sittliches, denn es ist auf grund der Schranken des menschlichen Einzelwesens geradezu ein Bedürfnis; daher die volle Einsamkeit eine so große Qual; der Einsiedler erträgt die selbstgewählte Einsamkeit nur darum, weil er in immerwährender geistiger Mittheilung begriffen ist, nämlich an Gott im Gebet; ein nicht betender, unfrommer Einsamer wäre entweder ein aufs härteste bestrafter, oder ein geistig verschrobener. Selbstmittheilung kann sogar sündlich sein, wie die zwecklose, unbedächtige Geschwätzigkeit; sittlich wird sie erst, wenn sie Begegnung der Liebe ist. Die liebende Selbstmittheilung sucht nicht das ihre, sondern das, was des andern ist. Lüge ist Haß, ist Lieblosigkeit; wo wahre

Liebe ist, wird sie unmöglich; darum schmerzt Lüge von seiten der geliebten so sehr.

Weil die Wahrhaftigkeit ein Ausdruck der Liebe, fordert sie bei dem andern die entgegenkommende Liebe, das bereitwillige aufnehmen, das Vertrauen. Vertrauen auf Menschen wird in der heiligen Schrift freilich meist als trügerisch erklärt [Ps. 118, 8; Jer. 17, 5. 6; 2c.]; aber da ist nur von dem unfrohen Vertrauen die Rede, welches nicht auf Gott, sondern auf Menschen baut, und von dem Zustande der Sündhaftigkeit. Wo aber die Sünde noch keine Macht ist, da ist das gegenseitige Vertrauen die notwendige Voraussetzung aller sittlichen Gemeinschaft und eine notwendige Bekundung der Liebe. Mißtrauen zerstört die Liebe. Der wahrhaftige hat für sein Wort ein sittliches Recht an Vertrauen; das Vertrauen ist die Rehrseite der Wahrhaftigkeit. Wie Christus für sich überall Glauben und Vertrauen forderte, weil er die Wahrheit war, so darf jeder, der aus der Wahrheit ist, Vertrauen fordern; dieses ist also keine unwillkürliche Stimmung, sondern sittliche That. Das den Jüngern zum Vorbild hingestellte Kind ist dies auch für die kindlichen Glauben und das Vertrauen.

Das mehr thattsächliche mittheilen in der Dienstleistung [Gen. 24, 18 ff.; 33, 12. 15; Ex. 2, 17; Dt. 22, 1 ff.; Mt. 21, 3; Joh. 12, 2; 13, 4 ff.; Act. 28, 2; Gal. 5, 13; 1 Petr. 4, 10; Hebr. 6, 10; 13, 16; 2c.] mit welcher bei Voraussetzung der Sündlosigkeit noch die Wohlthätigkeit zusammenfällt, ist noch keine Barmherzigkeit, denn das Elend ist vor der Sünde noch nicht da; aber das Bedürfnis gegenseitiger Hilfe ist immer da, so lange noch nicht die letzte Vollkommenheit errungen ist, also auch die Pflicht des helfens durch Mittheilung eigner Kräfte und Mittel, der gegenseitigen Ergänzung des Besitzes, dessen Verschiedenheit auf der persönlichen Eigentümlichkeit ruht.

Die Liebe ist ihrem Wesen nach gemeinschaftbildend, fordert die Liebe des andern. Eine unerwiderte Liebe sezt Sünde voraus. Die Liebe gibt sich hin, aber gibt sich nicht auf, will sich wiederfinden in dem geliebten, wie das Licht nie leuchtet, ohne zu erleuchten. Der liebende Widerstrahl der Liebe, die Liebe als Frucht der Liebe, ist die Dankbarkeit. Wem Dank oder Undank gleichgiltig ist, hat keine Liebe; selbst der Herr weinte über Jerusalem, das seine Liebe verschmähte (118). Je wärmer die Liebe, um so schneidender wird des Undankes Kälte empfunden; und nur der Hinblick auf Gottes Liebe vermag diesen Schmerz zu stillen. Recht an Dankbarkeit hat aber nur der, dessen Liebe selbst demüthiger Dank ist gegen den liebenden Gott; ohne dies ist das vermeintliche Recht nur anmaßende Selbstsucht. Der sittliche Werth der Dankbarkeit und das verächtliche des Undanks ist auch bei den rohesten Völkern anerkannt, wie ja selbst bei den Thieren die Dankbarkeit in leuchtenden Zügen auftritt; und Christus erklärt darum diese Pflicht für eine selbst bei den Heiden geltende, auch dem natürlichen Bewußtsein von selbst sich empfehlende und auch von dem natürlichen Menschen ausgeübte [Mt. 5, 46; Luc. 6, 32. 33; vgl. Ex. 2, 20; Jos. 6, 22 ff.; 1 Sam. 15, 6; 2 Kön. 5, 16. 23; Ruth, 2, 10 ff.; Luc. 17, 16; Act. 24, 3]. Aber nur die Liebe hat Recht an Dank; Wohlthat, die nicht aus der Liebe ist, die nur Dank will, verdient ihn nicht, weil sie Lüge ist.

§. 126.

Bei gleicher Stufe der geistig sittlichen Reife verhalten sich die Menschen zu einander als sich gegenseitig gleichsehr bildend und aneignend; je mehr

aber ein Unterschied dieser Reife hervortritt, um so mehr überwiegt auch auf seite des sittlich höhergebildeten Menschen das bildende einwirken, und auf der andern Seite das aneignen. Aber das Recht und die Pflicht des bildenden Einwirkens werden auf seiten des sittlich weniger entwickelten Menschen nie bis zum verschwinden herabgesetzt, und auch dem sittlich noch unmündigen bleibt ein sittliches einwirken auf die sittlich höhergebildeten und auf die Gesamtheit gewahrt.

Eine vollständige sittliche Gleichberechtigung aller Menschen in Beziehung auf ihr einwirken auf andere wäre eine vernunftlose Umkehrung aller sittlichen Ordnung, eine Auflösung alles geschichtlichen Lebens in einheitlose Einzelwesen. Die Kinder stehen den Eltern nie in vollkommener Gleichberechtigung gegenüber, sondern verhalten sich ihnen gegenüber immer mehr aneignend als bildend, und die Auflehnung der Kinder gegen die höhere sittliche Geltung der Eltern wird bei fast allen Völkern als höchster Frevel betrachtet, und Ehrfurcht vor dem Alter als hohe Tugend. Auch die Gesellschaft ist ein sittliches Ganze, und die weitergeforderten haben da naturgemäß die leitende und erziehende Einwirkung auf die andern, und das Ganze die höhere Geltung gegenüber dem einzelnen. Der höher gebildete sittliche Mensch steht dem sittlich unmündigen mit dem Rechte und der Pflicht der erziehenden Einwirkung gegenüber; ein vollkommen heiliger Mensch hätte an sich das Recht zu geistig-sittlicher Herrschaft, und schon darum, nicht bloß als Gottessohn, ist Christus unser Herr. Trotzdem ist das Recht und die Pflicht des sittlichen bildens auch bei dem sittlich unmündigen nie gleich nichts; kindliche Unschuld hat schon manche Bosheit entwaflnet; es ist der unmittelbare Eindruck des schuldlosen Vertrauens, der Harmlosigkeit, welche die boshafte Gesinnung beschämt. Das in frommer Einfalt gesprochene Glaubenswort eines Kindes war oft die erschütternde Weckstimme für den in eitler Weisheit sich brüstenden Unglauben. — Auch der sittlichen Gesamtheit gegenüber hat der einzelne das Recht und die Pflicht einer bildenden Einwirkung, obgleich dieselbe bei einer rechtmäßigen Entwicklung des Gesamtwesens entschieden hinter das aneignen zurücktritt und auch nach den verschiedenen gesellschaftlichen Stellungen des einzelnen verschieden ist.

IV. Das sittliche Thun in Beziehung auf die gegenständliche Natur.

§. 127.

a) Das sittliche schonen, an welches die Natur kraft ihres Wesens als Gottes vollkommen geschaffenes Werk und als Ausdruck der göttlichen Liebe und Weisheit ein Recht hat, bekundet sich darin, daß der Mensch bei der ihm als sittliche Aufgabe gestellten Herrschaft über die Natur diese ihre göttliche Seite mit Ehrfurcht betrachtet, alle zwecklose und muthwillige Aenderung oder Vernichtung der Naturdinge besonders aber das quälen der fühlenden Naturwesen unterläßt, vielmehr an der Natur, besonders in deren höheren Erscheinungen, eine fromme Liebe bethätiget, indem er sie in ihrem Dasein bewahrt. Die Pflicht des liebenden schonens steigt in dem Grade, in welchem das Naturgeschöpf in wirklicher Beziehung

zu dem menschlichen Leben steht und in dessen sittlichen Wirkungskreis als helfendes Glied mit eintritt.

Die sittliche Liebe zur Natur ist Dankbarkeit gegen Gott, der sie uns zum sittlichen Genuß und zur sittlichen Herrschaft gegeben; und dem noch reinen Menschen gab Gott nicht eine ihn fremd und furchterweckend anblickende, sondern eine paradiesische Natur. Gott liebt seine Natur, und aus ihr blickt uns die schöpferische Liebe Gottes entgegen, die selbst vielfache natürliche Andeutungen des Sittlichen in die Natur gelegt hat; Christus selbst fordert Achtung für die Natur, denn der Himmel ist Gottes Thron und die Erde ist seiner Füße Schemel (Mt. 5. 34. 35), und in dieser religiösen Erfassung der Natur liegt der Grund, warum es auch sittliche Pflichten gegen die Natur geben kann, (gegen Rothe. *) Mit Ausnahme der Indier, welche die Natur als das erscheinende göttliche Wesen selbst verehren, hat kein Volk eine so hohe Achtung vor der Natur bekundet als die Israeliten; die Gesetzgebung des Alten Testaments überragt in liebender Schonung der Natur alle andern. Besonders die Hausthiere werden unter den schonenden Schutz und die Pflege des Gesetzes gestellt (Spr. 12, 10); dem dreschenden Ochsen darf nicht das Maul verbunden werden (Dt. 25, 4); am Sabbat hat auch das Vieh Ruhe (Ex. 20, 10); und im Sabbatjahre soll Vieh und Wild auf den Brachen weiden können (Ex. 23, 11; Lev. 25, 6. 7 gr.); dem unter seiner Last fallenden oder sich verirrenden Thiere eines andern soll man helfen (Ex. 23, 5; Dt. 22, 1 ff.; vgl. Mt. 12, 11); kein Thier darf verschnitten oder sonst verstümmelt werden (Lev. 22, 24); ja selbst die Vermischung von Thieren verschiedener Arten wird in hoher sittlicher Anerkennung des Rechtes der Naturwesen verboten (Lev. 19, 19). In zart sinnigster Weise wird selbst eine nur sinnbildliche Grausamkeit untersagt; „du sollst ein Böckchen nicht kochen in der Milch seiner Mutter“ (Ex. 13, 19; 34, 26; Dt. 14, 21); es macht den Eindruck grausamen Hohnes, wenn die Milch, dazu bestimmt, das Leben des Jungen zu nähren, dazu verwandt wird, den Tod desselben zu begleiten. Dahin gehört auch, wenn es verboten wird, das Kalb, die Ziege oder das Lamm mit seiner Mutter an demselben Tage zu schlachten (Lev. 22, 28), oder eine brütende Vogelmutter mit dem Neste zu nehmen (Dt. 22, 6. 7). Die zart sinnige Erzählung von der Fürsorge Gottes für die Thiere bei der Sündfluth ist ein hohes Vorbild des sittlichen schonens der Thiere von seiten des Menschen; und in seinen Bund mit Noah schließt Gott auch die Thiere ein und verheißt, sie zu schonen (Gen. 9, 10. 15). Christus selbst schildert sein Verhältniß zu der gläubigen Gemeinde in einem lieblichen Bilde von dem seine Herde liebenden Hirten (Joh. 10; vgl. Mt. 18, 12. 13).

Das auf frommem Sinne ruhende achtungsvolle schonen aller zur Nahrung des Menschen gehörigen Dinge ist eine so natürliche Aeußerung des sittlichen Bewußtseins, daß es fast bei allen, auch rohen Völkern, gilt. Christus bestätigt diese sinnige Schonung (Joh. 6. 12). Dieses schonen hat wesentlich sinnbildliche Bedeutung, ist die Bekundung des Dankes für „die liebe Gottes Gabe“, der nicht duldet, daß diese Liebesgabe in muthwilligem Spiel und zweckloser Verwüstung zerstört oder verächtlich in den Roth geworfen werde.

*) III, §. 866; 2. A. §. 858.

b) Das sittliche aneignen der Natur ist entweder ein rein geistiges oder ein thatsächliches. — 1. Das geistige aneignen ist außer dem rechtmäßigen Streben nach möglichst hoher Erkenntnis der Natur als der Bekundung der göttlichen Macht, Liebe und Weisheit, besonders die sinnige Betrachtung der Natur in ihren sinnbildlichen Hinweisungen auf das Sittliche, indem Gott in sie die natürlichen Vorbilder des Sittlichen gelegt hat.

Die sinnig-sittliche Naturbetrachtung ist zugleich die fromme und die dichterische *); sie ist nicht ein Spiel des Wises, sondern ist wahrhaftige Wirklichkeit. Die Natur ist nicht sittlich, aber sie ist von dem geschaffen, der selbst die vollkommene Sittlichkeit ist. Die von dem heiligen Gott geschaffene Natur muß diese Heiligkeit selbst wie in einem Spiegel darstellen; und das ist der hohe und geheimnisvolle Reiz der Natur, daß sie nicht bloß Natur ist, sondern daß überall der Geist aus ihr herauslispelt und durch sie hindurchrauscht. Die Natur offenbart uns nicht bloß Gottes Schöpfermacht, Weisheit und Herrlichkeit (Röm. 1, 20; Hi. 37 ff.; Ps. 97; 104: 111, 2; 147, 8 ff.; **) die Himmel erzählen nicht bloß seine Ehre (Ps. 19, 2 ff.), sondern auch Gottes Liebe wird uns in der Schöpfung kund (Mt. 6, 26 ff.; Act. 14, 17) und Regenbogen (Gen. 9, 12 ff.) und Sternenhimmel sind Sinnbilder der göttlichen Treue (Gen. 15, 5). Aber es liegt für das sittliche Bewußtsein noch mehr darin; die Schönheiten der Natur sind die Ahnungen der geistigen Schönheit. Es ist kein leeres Spiel, wenn man sittliche Ideen selbst in Pflanzen sinnbildlich angedeutet findet; man fühlt sofort die Verwandtschaft des Eindrucks auf das Gemüt zwischen einer zarten Rose und einer rechten Jungfräulichkeit, zwischen einem Weibchen und kindlicher Demuth, zwischen einem Eichenbaum und Charakterfestigkeit. Wenn aber die Thiere so oft gradezu an menschlich-sittliche Eigenschaften erinnern, so ist dies der heilige Schöpfergeist, der in ihnen waltet, und in dem bloß natürlichen doch schon die keimartigen Vorzeichen des Sittlichen blicken läßt. Die Ameisen, die Bienen u. a. sind natürliche Vorbilder der Tugend des Fleißes (Spr. 6, 6); Gott ist es, der sie für ein gemeinsames Wohl emsig sorgen läßt, der in ihnen wirkt, um zu dem Menschen ein deutliches Wort der Mahnung und der Lehre zu reden. Der Vögel Sorge für ihre Jungen, des Hundes und des Pferdes Treue sind Bekundung eines tief sinnigen Charakters der Natur. Die stille Sanftmuth und die harmlose Duldsamkeit des Lammes wird selbst als Bild auf Christum angewandt (Jes. 53 7; Joh. 1, 29. 36; 1 Ptr. 1, 19; Off. 5, 6 u. a.); Christus selbst gebraucht das Bild der Taube von der Lauterkeit des Herzens (Mt. 10, 16). Die Thierfabel hat etwas mystisches und enthält tiefe Wahrheit. Das anziehende und überzeugende in ihr ist dieses innerliche, geheimnisvolle, daß in dem Thiere ein Göttliches waltet und aus dem Thiere uns anblickt, eine der Natur verborgen inwonende Sittlichkeit, und daß, was in dem Thiere als Bild menschlicher Sünde erscheint, auch mehr als bloßes spielendes Bild, vielmehr wirklich die Wurzel dessen ist, was bei dem Menschen zur Sünde wird, während es dort rechtmäßige Beschränkung ist.

*) Vgl. Böckler, theologia naturalis, 1859. — **) Bridgewaterbücher, 9 Bd., 1836 ff.; D. Röstlin, Gott in d. Natur, 1851, 2 B.

§. 129.

2) Das tatsächliche aneignen der Naturdinge zur Nahrung und dadurch zugleich zum sinnlichen Genuß, also durch Vernichtung der lebendigen Naturdinge ruht auf dem sittlichen Rechte des Menschen über die Natur; und die Schranken des Genusses der zum Zweck der Nahrung dienlichen Naturdinge liegen weniger in den Naturdingen selbst, als in dem Maße und dem sittlichen Zustande des Menschen und in dem Gedanken des sittlich schicklichen. Auch das Fleisch der Thiere ist dem Menschen zur Nahrung erlaubt, also auch das tödten derselben zum Zweck der Nahrung gestattet, doch alle Grausamkeit und alles Spiel der Lust dabei zu meiden. Die Jagd gilt nur in jenem Sinne und nicht zur Lust als sittlich. — Als Getränk sind dem Menschen nicht bloß die unmittelbar natürlichen Flüssigkeiten gestattet, sondern auch künstlich bereitete, auch die weinartigen; unsittlich ist nur deren Mißbrauch zur Berauschung.

Welche Dinge an sich zu Nahrungsmitteln geeignet seien, ist keine sittliche sondern eine naturwissenschaftliche Frage. Wenn für den Zustand der Sündhaftigkeit das erziehende Gesetz Gottes grade auch auf diesem Gebiete den Menschen unterscheiden läßt, zwischen reinem und unreinem und ihm eine Menge an sich geeigneter Nahrungsmittel untersagt, so gilt dieses Gesetz der beschränkenden Zucht nicht für die von der Sünde noch nicht berührte Menschheit. Da gilt vielmehr das Wort Christi: „was zum Munde eingetret, das verunreiniget den Menschen nicht“ (Mt. 15, 11: vgl. Tit. 1, 15; Act. 10, 15; Röm. 14, 1 ff. 20; 1 Cor. 10, 25 ff.). Nicht der Gegenstand an sich macht eine Speise zur sündlichen, sondern die Gesinnung des essenden, die Weise des Genusses, wenn man nämlich Gottes vergift über dem sinnlichen, seiner sittlichen Würde vergift über dem Genuß, nicht das Bedürfnis, nur die Lust zum Zweck macht und nicht das im Zwecke der Nahrung liegende Maß beachtet.

Die Zulässigkeit der Fleischnahrung, vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus unzweifelhaft, ist vom sittlichem Standpunkte aus bestritten worden. Die Askese aller Zeiten legt auf die Enthaltung von Fleisch großen Werth; die Indier weisen die Fleischnahrung unbedingt zurück, weil sie auf grund pantheistischer Weltanschauung das Schlachten von Thieren anders als zum Opfer für Frevel halten. *) Die Enkratiten und Manichäer (und Essener?) enthielten sich ebenfalls alles Fleisches. Das Zurückweisen dieser Fleischnahrung beim fasten hat weniger einen gegenständlichen als einen innerlichen Grund. Nach Hieronymus waren Fleisch und Wein ursprünglich unerlaubt und wurden erst nach der Sündfluth gestattet, im Christentume aber seien sie unstatthaft. **) Paulus erwähnt ähnliche Ansichten (Röm. 14, 2). Schodah gewärte den Menschen nach der Sündfluth ausdrücklich auch die Thiere zur Nahrung (Gen. 9, 3), während bei dem Schöpfungssegne (Gen. 1, 29) nur von Pflanzennahrung die Rede ist; daraus haben einige geschlossen, vorher sei Fleischnahrung unerlaubt gewesen; von einem früheren Gebot ist aber keine Rede, und zu einer

*) S. des Verf.'s Gesch. des Heident. II, S. 466 ff. — **) Ep. 79. ad Salvinam. I, p. 500; ed. Vallars.; adv. Jovinian. t. I, p. 267. 342.

Veränderung eines solchen lag kein ersichtlicher Grund vor; bei der fortschreitenden Verderbnis der Menschen wäre eher eine Beschränkung früherer Rechte erklärlich; und Gottes Weisung an Noah macht durchaus den Eindruck einer ausdrücklichen Bestätigung eines früheren Rechtes; und die segnende Berechtigung, zu herrschen über die Fische im Meer 2c. (1, 28) würde kaum einen rechten Sinn haben, wenn nicht auch das Recht darin läge, sie zu essen. Abel brachte Opfer von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fette (Gen. 4, 4); da nun zum Opfer immer das auch für den Menschen werthvollste dargebracht wurde, so ist es wahrscheinlich, daß der Mensch die Herde auch um der Fleischnahrung willen hielt, worauf auch die Röcke von Fellen (3, 21) deuten. Wäre die Fleischnahrung nur ein Zugeständnis an die Sündhaftigkeit, was ohnehin keinen rechten Sinn hat, so würde sie nicht beim Passah und bei den Opfern angeordnet sein, so würde vor allem auch Christus sich derselben enthalten haben, während wir das Gegentheil wissen (Mt. 11, 19; vgl. Mc. 2, 19; Joh. 2, 2 ff.; Mt. 26, 17 ff.). Paulus erklärt die Enthaltung von Fleisch für Glaubensschwäche (Röm. 14, 2; vgl. 21; 1 Cor. 10, 25); dem Petrus werden in dem Gesicht gerade Thiere zur Nahrung dargeboten (Act. 10, 11 ff.), und die Thiere sind dazu bestimmt, geschlachtet zu werden (2 Petr. 2, 12; Dt. 12, 15. 20). Allerdings kann der Mensch auch ohne Fleisch bestehen und er hat sicherlich Grund, nicht ohne Noth und nur aus Uebermuth den Tod der Thiere zu vermehren, aber da es in der Naturordnung selbst begründet ist, daß die Thiere einander zur Nahrung dienen, so muß es auch dem Menschen unterwehrt sein, seine Nahrung sich aus dem Thierreiche zu nehmen. — Liegt in dem tödten eines Thieres etwas dem ursprünglichen Frieden zwischen dem Menschen und der Natur und etwas dem natürlichen Gefühle widersprechendes, und könnte man daraus schließen, daß erst die in Noahs Segen allerdings angedeutete Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses die Fleischnahrung sittlich möglich gemacht habe, so löst sich dieses Bedenken durch den Hinblick auf die uralte, auch bei den heidnischen Völkern weitverbreitete und in der Mosaischen Gesetzgebung angedeutete (Lev. 17, 3 ff.) fromme und sinnige Sitte, die höheren Thiere überhaupt nur zum Zwecke des opfern zu schlachten und das so der Gottheit geweihte Fleisch erst wieder aus ihrer Hand zu empfangen. Das wahrscheinlichste in Beziehung auf die ursprüngliche Sitte ist daher wol dies, daß die frommen Kinder Gottes vor der Sündfluth zwar Fleischnahrung genossen haben, aber nur von geopfert Thieren und auch nur selten, wie ja die Hirtenvölker überhaupt nur wenig Fleisch genießen. Noah konnte im Hinblick auf die Leppigkeit des untergegangenen Geschlechtes Zweifel über das Recht an Fleischnahrung hegen, und Gott bestätigt daher ausdrücklich daselbe.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß in dem tödten der Thiere überhaupt eine sittliche Gefahr liegt; es widerstrebt im allgemeinen dem natürlichen Mitgefühl; und es ist wol nicht eine bloß falsche Empfindsamkeit, wenn es jemanden widerstrebt, einer Taube den Kopf abzureißen; auch ist es eine bekannte Erfahrung, daß die, welche sich vorzugsweise mit schlachten von Thieren beschäftigen, in Gefahr sind, zur Härte und Grausamkeit zu neigen; daraus folgt aber nicht, daß das tödten der Thiere behufs der Nahrung an sich ein Unrecht sei, sondern nur, daß die Weise dieses tödtens nicht gleichgiltig sei, daß dasselbe nur mit möglichster Entfernung aller Qual erfolgen müsse, und daß nicht jedes Thier gleichsehr dazu geeignet sei. Es widerstrebt wirklich dem sittlichen Gefühle, Hausthiere, die durch Treue und Anhänglichkeit an den Men-

schen gewissermaßen zu seinen Hausgenossen geworden sind, zu schlachten; es sieht das wie ein Verrath von seiten des Menschen aus, wie eine Täuschung des Vertrauens, welches das Thier zu dem Menschen hatte, wie ein Treubruch. Die eiserne Nothwendigkeit der an Uebeln reichen Wirklichkeit mag es entschuldigen; das rechte Verhältnis ist dies sicher nicht; und wenn das allgemeine Gefühl fast aller gebildeten Völker einen Abscheu davor hat, Pferde und Hunde, des Menschen treueste Genossen, zu schlachten, so liegt der Grund davon bestimmt nicht in der Meinung einer schädlichen Beschaffenheit ihres Fleisches, sondern in einem sehr rechtmäßigen sittlichen Gefühle, welches zu verachten eben nicht ein Zeichen eines besonderen Bildungsfortschrittes ist. Viel natürlicher und sittlich unbedenklicher ist das tödten der wildlebenden Thiere und der Thiere aus der Herde, die zu dem Menschen noch nicht in ein engeres Verhältnis des Vertrauens getreten sind. Das weitere in Beziehung auf Speise und Trank können wir erst im dritten Theile besprechen.

§. 130.

c) Das bildende Wirken auf die Natur, ihr gestalten zum Organ für den Menschen, ist zugleich auch ein Erheben der Natur in den Dienst des sittlichen Lebens, also ein Bilden derselben zum Ausdruck des menschlichen Geistes, eine Erziehung der Natur, durch welche sie ihrer unmittelbaren Natürlichkeit entnommen wird und das Gepräge des menschlichen Thuns an ihr, der geistigen Zucht, empfängt. Der Mensch veredelt, vergeistigt die Natur und macht sie zu seinem, nun auch geistigen Besitz, zu seiner von ihm selbst gebildeten Heimat, und die Natur bildend eignet sich der Mensch zugleich dieselbe an.

Soll die Herrschaft des Menschen über die Natur, zu welcher Gott den ersten Menschen ausdrücklich berief (Gen. 1, 28; Ps. 8), die in etwas anderer Weise selbst für den Zustand der Sündhaftigkeit noch gilt (Gen. 9, 2. 3), und für den einstigen vollkommenen Zustand auch wieder in vollkommenem Maße verheißten ist (Jes. 11, 6 ff.), nicht eine leere Redensart sein, so muß sie auch ein Bilden derselben sein. Der Mensch bildet die Natur zum dienenden Mittel des Geistes, und gibt ihr eine geistige, geschichtliche Gestalt. Die wilde Natur blickt den Menschen fremdartig und unheimlich an, in der gebildeten, in seine Zucht genommenen, fühlt er sich erst heimisch. Gott hat die Natur zum sittlichen Wirkungskreise des Menschen bestimmt, und der Mensch soll mit ihr nicht bloß spielen, nicht bloß anschauend sie genießen, sondern soll wahrhaft über sie herrschen; jedes herrschen aber ist ein aneignen und bilden zugleich. Der Mensch soll etwas aus der Natur machen, was sie noch nicht ist, zu seiner durch ihn selbst geistig gestalteten Heimat. Dieses bilden der Natur ist entweder zum Nutzen des Menschen, also zum Dienste der Arbeit (§. 109), oder ein bilden zum Bilde des Geistes, zum Schönen, zum Kunstwerk (§. 110). Eine Felsenhöhle ist keine Wohnung für den Menschen; seine heimatliche Behausung muß er sich selbst bauen. Baut sich schon der Vogel sein Nest in seiner Weise, daß es ihm sein eigentümliches Gepräge trage, um wievielmehr muß der Mensch sich die Natur geistig zu seiner Heimat gestalten. Freilich besteht das bilden der Natur nicht in ihrer Mißhandlung, nicht darin, daß

man die Bäume viereckig zustutzt, den Pferden die Schwänze und den Hunden die Ohren abschneidet, aber wol in der Weiterbildung der in der Natur selbst schon gegebenen natürlichen Schönheit und Vollkommenheit. Die veredelte Rose ist schöner als die wilde, und der veredelte Fruchtbaum in vieler Beziehung besser als der wildwachsende; die Hausthiere sind zum theil ganz andere, vollkommenere Wesen geworden, als sie in ihrem wilden Zustande waren, haben nicht bloß höhere Seelenfähigkeiten, sondern auch edlere und kräftigere Körperbildung gewonnen; der wilde Hund und das wilde Pferd können es in keiner Beziehung mit dem von dem Menschen herangebildeten aufnehmen. Die Treue dieser Thiere, die sie fast nur gegen die Menschen zeigen, an die sie viel enger und liebender sich anschließen als an ihres gleichen, ist ein Beweis der rechten Herrschaft des Geistes über die Natur und eine wirkliche Veredelung, ist der Dank des Thieres für seine Bildung.

Die Aufgabe, die wilden, dem einzelnen Menschenleben entgegentretenden Mächte der Natur zu bewältigen und sie in die Zucht des Geistes zu nehmen, ist eine mächtige Anregung für sittliche Thätigkeit; und sie sind kraft der göttlichen Schöpfungsordnung für den vernünftigen Geist auch vollkommen überwindbar, obgleich nicht immer für den einzelnen, doch für den Gesamtgeist. Es ist zwar unwahr, daß alle Naturdinge nur zum äußerlichen Nutzen des Menschen da seien, wol aber sind sie für den Menschen in einem höheren Sinne da, zur sittlichen Freude, zum geistigen Genuß, zum Dienste des sittlichen Lebens. Die Herrschaft und die Zucht, die der Mensch auch über die Thierwelt ausüben kann und soll, ist auch nach der ursprünglichen Bestimmung nicht so gemeint, als ob er sich mit allen Thieren in seiner Häuslichkeit umgeben solle, aber er soll sie auch nicht, wie es thatsächlich geworden ist, als eine Macht über sich anerkennen, vor der er sich fürchten muß, der er nur durch List und vernichtenden Kampf sich entziehen kann, sondern er soll in jeder Beziehung sich seiner Herrschaftsmacht über sie bewußt werden; vernichten heißt aber nicht herrschen. Daß die Naturwesen dem Menschen zur Qual und Plage, zur todbringenden Gefahr werden, und der Mensch um seiner Selbsterhaltung willen einen Vernichtungskampf gegen einen großen Theil derselben führen muß, das bekundet nach biblisch-christlicher Auffassung eine Störung des Einklanges der Schöpfung und kann als Folge der Schuld hier noch nicht betrachtet werden. Noch jetzt aber bekundet sich das richtige Verhältnis in deutlichen Spuren; selbst der Löwe und der Tiger vertragen nicht den festen, furchtlosen Blick des Menschen, und sie legen die ihnen natürliche Scheu vor dem Menschen erst ab, nachdem sie einmal Menschenblut geleckt haben. Der Mensch kann und darf aber die Herrschaft über die Natur nur dann wirklich vollbringen, wenn er sich selbst beherrschen läßt von dem heiligen Urheber und Herrn der Natur.

Die Frucht des sittlichen Lebens als sittlicher Zweck.

§. 131.

Der von dem sittlichen Menschen gewollte Zweck des sittlichen Thuns ist eins mit dem Zwecke Gottes bei der Schöpfung des Menschen; er will das Bild Gottes in sich vollkommen verwirklichen, sich als einen guten in Wirklichkeit darstellen, und dadurch das gute überhaupt. Insofern das Gute eine Frucht des sittlichen Thuns ist, ist es nicht ein dem Menschen äußerliches, sondern gehört ihm an, ist sein Besitz, welcher als dem sittlich gebildeten Wesen des Menschen selbst einverleibt und von demselben nicht mehr zu trennen, dessen Eigentum ist. Insofern das Gute Eigentum des Menschen ist, ist es ein Gut. Wie also der Zweck des sittlichen Thuns überhaupt das Gute ist, so ist es für den sittlichen Menschen selbst das Gut.

Die Welt ist mit der Schöpfung nicht fertig, sondern tritt mit einer Aufgabe auf, welche durch die sittlichen Geschöpfe selbst gelöst werden soll. Wol ist alles Gute von Gott, aber nicht alles ist unmittelbar von ihm, sondern durch die bei den Menschen freie Entwicklung des unmittelbar geschaffenen (§. 52). Der Mensch selbst soll gutes schaffen; er ist zwar als Geschöpf gut, aber noch nicht so gut, als er es werden soll; das Ebenbild Gottes wird in ihm erst durch seine sittliche Thätigkeit vollendet; und nicht bloß sich selbst macht er zu einem guten, sondern auch die mit ihm in Berührung tretende Welt, und schafft eine geistige, geschichtliche Welt, die selbst gut ist. Zu diesem von ihm selbst geschaffenen Guten verhält sich der Mensch ganz anders als zu dem ihm in dem Dasein unmittelbar gegebenen. Dem ersten Menschen war viel gutes gegeben, woran er ein Recht hatte, welches er sein nennen durfte. Aber dieses Gute war ihm angethan, war ihm noch etwas äußerliches, noch nicht mit seinem geistigen Wesen eins; er besaß es zwar, aber es war noch nicht sein Eigentum. Alles, was ich in meiner Gewalt habe, woran ich ein tatsächliches Recht habe, das ist in meinem Besitz. Der Begriff des sittlichen Eigentums ist höher; mein Eigentum ist nur, was ich mir durch sittliches Thun angeeignet habe, was also zu meinem persönlichen Lebenskreise mitgehört als mein errungenes, erarbeitetes. Ein bloß ererbtes Vermögen ist sittlich ein bloßer Besitz, ein erarbeitetes oder sittlich bethätigtes ist ein Eigentum; da habe ich meine Arbeit, meinen Geist, meinen Willen hineingelegt, das gehört zu mir und meinem selbstgeschaffenen Lebenskreise, ist meine erweiterte Persönlichkeit selbst. Das Eigentum hat also immer ein sittliches Element, ist sittliche Frucht, ist erworbenes. Zum Eigentume wäre den ersten Menschen der Besitz Edens erst geworden, wenn sie den Garten gebaut und gepflegt hätten. Das sittliche Eigentum ist unveräußerlich; es kann, wie etwa ein Kunstwerk, in eines andern Besitz kommen, geistiges Eigentum bleibt es für seinen Urheber.

Ein Sklave ist seines Herrn Besitz; Gatten besitzen einander nicht bloß, sie sind einander eigen, jeder ist des andern Eigentum. Insofern also das Gute Eigentum wird und ist, ist es ein Gut, solches ist es daher nur als eine Frucht des sittlichen Thuns. Das Gute als ein äußerlicher Besitz kann verloren werden; zum sittlichen Gut erhoben, ist es bleibend; darauf deutet Christus hin, wenn er sagt: „Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden 2c.“ (Mt. 6, 19. 20).

§. 132.

Das durch das sittliche Thun zu erringende Gut ist die dem göttlichen Schöpfungswillen entsprechende Vollkommenheit theils des einzelnen Menschen, theils der sittlichen Gesamtheit, also theils ein persönliches Gut, theils ein Gemeingut. Beide bedingen einander gegenseitig und stehen mit einander in steter und engster Beziehung; beide aber sind wieder bedingt durch die von dem sittlichen Thun erstrebte sittliche Gemeinschaft mit Gott, welche der höchste sittliche Zweck und der Grund und das Wesen aller Geschöpfesvollkommenheit überhaupt ist, denn Gott allein ist das ewig vollkommene Gute. Die wirkliche sittliche Lebensgemeinschaft mit Gott, unterschieden von der bloß natürlichen, ist also das Gut schlechthin, also das höchste Gut, von welchem alle übrigen Güter ausgehen und bedingt sind. Insofern der einzelne Mensch das höchste Gut als sein sittliches Eigentum hat, ist er ein Kind Gottes; insofern die sittliche Gesamtheit dieses Gut zu eigen hat, ist sie das Reich Gottes, welches auf der Gotteskindschaft seiner einzelnen Glieder ruht und diese einerseits wieder bewahrt und fördert und neu erzeugt.

Der Gedanke einer sittlichen Gemeinschaft, darum auch eines sittlichen Gemeingutes, ist auch in der außerchristlichen Welt vorhanden; Platos Staat soll sie darstellen. Aber wo die gemeinsame Grundlage des persönlichen und des Gemeingutes, die Gottesgemeinschaft, fehlt, da ist jener Gedanke entweder nur als eine Summe einzelner Güter oder nur durch despotische Allgewalt des Gesamtwesens über die einzelnen, wie bei Plato, zu verwirklichen. Lebendige Vereinigung der beiderlei Güter schafft nur das christliche Gottesbewußtsein. Jrgend eine Gemeinschaft mit Gott hat jedes Geschöpf als solches, aber diese ist eine bloß natürliche, die bei den vernünftigen Wesen zu einer sittlichen erhoben werden soll. Kind Gottes ist der Mensch nicht von Natur, sondern wird es in Wahrheit erst durch freie, sittliche Liebe zu Gott.

Die Frage nach dem höchsten Gut, für die Heiden schwer und nicht wirklich lösbar, ist auf christlich-sittlichem Standpunkt leicht zu beantworten. Es gibt schlechterdings kein Gutes und kein Gut ohne Beziehung auf Gott, ohne in Gott seinen Urquell zu haben, also für den Menschen keins ohne persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott (Joh. 17, 21; 1 Joh. 1, 3; 2, 5. 6), welcher der vollkommen Gute schlechthin ist (Mt. 19, 17); das höchste Gut hat nur, wer reich ist in Gott (Luc. 12, 21; Ps. 73, 25), himmlische, ewige Schätze hat (Mt. 6, 20; 1 Tim. 6, 19). Während die heidnischen Philosophen über den Gedanken des höchsten Gutes unsicher hin- und hertappen, spricht Jehova dem

um Erfüllung der ihm gewordenen Verheißungen hangenden Abraham es einfach und bestimmt aus: „Ich bin dein sehr großer Lohn“ (Gen. 15, 1), du kannst nichts höheres erstreben und verlangen; und der höchste Segen des Alten Testaments ist der „Friede Gottes“ (Num. 6, 26; Ps. 29, 11). Dieses höchste Gut kann der Mensch nicht als bloß äußerlichen Besitz, als ein bloß gegebenes haben, nicht von Natur, sondern nur als sittlich errungenes Eigentum; und selbst auf dem Gebiete der Erlösung von der Sünde, wo nicht das Verdienst, sondern die Gnade waltet, ist doch der Glaube, also ein sittliches Thun, die notwendige Bedingung. Die dem ganzen Heidentum unbekannte Idee eines Reiches Gottes, im Alten Testament schon vorbereitet und gehofft, im Christentum verwirklicht, stellt die sittliche Gemeinschaft im Vollbesitze des höchsten Gutes dar, welches nun für alle einzelnen Glieder, denen es selbst als Gotteskindschaft eignet, zur Quelle höherer, sittlicher Vollendung wird. Kraft der Lebensgemeinschaft mit Gott hat das höchste Gut den Charakter der Ewigkeit, im Sinne der endlosen Dauer; das Leben der Kinder Gottes ist ein ewiges Leben (Mt. 19, 16. 17. 29; 25, 46; Joh. 17, 3; 1 Joh. 2, 25 u. a.), und das Gottesreich ein ewiges Reich. (119)

I. Die persönliche Vollkommenheit des einzelnen Menschen als Zweck des sittlichen Thuns.

§. 133.

Sie ist die Verwirklichung und Bewährung der Gotteskindschaft, also der Idee des Menschen, und des schöpferischen Willens Gottes an denselben. Die als sittliches Ziel hingestellte persönliche Vollkommenheit nach allen Seiten der menschlichen Lebenskräfte und ihrer Erscheinung ist als Frucht des gesamten sittlichen Thuns während des zeitlichen Lebens nie völlig abgeschlossen, sondern in stetigem Fortschritt begriffen, aber in jedem Augenblicke des wahrhaft sittlichen Lebens doch immer beziehungsweise vorhanden.

Vollkommen zu sein ist nicht eine ungerechte oder unmögliche Anforderung an den Menschen, wird vielmehr von Christo und den Aposteln ausdrücklich als sittliches Ziel hingestellt: „ihr sollt vollkommen sein (τελειοι,) gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Mt. 5, 48); „willst du vollkommen sein, so folge mir nach“ (19, 21; Luc. 6, 40; 1 Cor. 2, 6; 14, 20; Eph. 4, 13; Col. 1, 28; 2 Tim. 3, 17; Hebr. 5, 14; Jac. 3, 2); (τελειον) ist der Inhalt des τελος, des Zweckes und Zieles des sittlichen Lebens. Diese Vollkommenheit des Geschöpfes ist zwar in Vergleich mit der göttlichen eine beschränkte, aber an sich ist sie bei rechtmäßiger Entwicklung von dem ersten Augenblick derselben wirklich da, und schreitet, der jedesmaligen Lebensstufe entsprechend, stetig fort. Christus selbst wird schon als Kind zum Vorbilde hingestellt, als er noch zunahm an Weisheit und Gnade bei Gott und Menschen, war also als Kind schon vollkommen, obgleich dies noch nicht die Vollkommenheit des Mannesalters Christi (Eph. 4, 13) war. Jedes sittliche Wesen soll und kann in jedem Augenblicke beziehungsweise vollkommen sein; auch das Kind soll es sein nach Kindesart (1 Cor. 13, 11), und die letzte und wahre Vollendung ist nicht ein

bloß gedachtes, nie zu erreichendes Ziel, denn ein solches wäre gar keins, sondern kann und soll von jedem auch wirklich erreicht werden. Christus hat als Menschensohn dieses Ziel wirklich errungen, und jeder ihm angehörige hat kraft seiner Gotteskindschaft die Aufgabe und die Möglichkeit, es zu erringen (Phil. 3, 12. 15; 1 Cor. 13, 10).

§. 134.

Alles sittlich errungene, also alle Bestandtheile und Gestaltungen der Vollkommenheit oder des wahren Gutes, sind sittlicher Besitz, also Eigentum. Jeder Besitz ist eine Erweiterung des Daseins, der Macht und des Lebensgebietes der sittlichen Person durch sittliches aneignen, ist ein aufheben der Schranken der ursprünglichen Einzelheit, ein zusammenschließen des Einzelwesens mit dem Gesamtleben. Entsprechend dem Unterschiede des besonderen und des allgemeinen aneignens (§. 104), und, nach einem anderen Gesichtspunkte, dem des natürlichen und des geistigen aneignens (§. 101), ist der durch das sittliche aneignen, welches zugleich notwendig ein bilden ist, errungene Besitz theils ein mehr äußerlicher, die einzelne Person als solche berührender und deren Lebensgebiet erweiternder, also in Beziehung auf andere ein ausschließender, theils ein mehr innerlicher, geistiger, und darin eben nicht bloß persönlicher, sondern auf Gemeinschaft hinführender.

a) Der äußerliche Besitz, das rechtliche Eigentum, das zeitliche Vermögen, ist als die Frucht der sittlichen Arbeit (§. 109) ein wirkliches und rechtmäßiges Gut, also auch ein rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, wird aber sofort sündlich, wenn er zum Zweck an sich, zum höchsten Gut selbst gemacht, dem innerlichen Besitz vorangestellt und nicht vielmehr mit ihm lebendig vereinigt wird, wenn also das Streben nach ihm nur auf den Genuß, nicht auch auf das sittliche bilden und auf die sittliche Gemeinschaft sich richtet, nicht zum Mittel der mittheilenden Liebe wird.

Ist das aneignen an sich ein sittliches Thun, so ist auch das Streben nach zeitlichem Besitz nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht. Der Besitz unterscheidet den Menschen vom Thier, und den gebildeten vom wilden; die Diogenesweisheit ist keine sehr tiefe. Die Arbeit hat in dem Besitz ihre rechtmäßige Frucht; der Besitz ist die zur Wirklichkeit gewordene Arbeit. Das Thier ist besitzlos, weil es nicht arbeitet. In dem Eigentume hört der Mensch auf, bloßes Einzelwesen seiner Gattung zu sein; er schafft sich eine Welt um sich, die er sein nennen kann; sein Eigentum ist die äußerliche Bekundung seiner innerlichen Eigenthümlichkeit. Wenn der viel besitzende in der Welt angesehen und geachtet ist, so ist dies freilich oft etwas sehr unwahres, ruht aber allerdings auf dem an sich richtigen Bewußtsein, daß der Besitz die Frucht der Arbeit, die Bekundung sittlicher Anstrengung sei. Wer sich nichts erwirbt, gilt in der Welt nicht ohne Grund für achtungslos. Von einer besonderen Tugend der Besitzesverachtung, wie bei den Bettelmönchen, kann bei der vorsündlichen

Menschheit nicht die Liebe sein; und selbst nach dem Sündenfalle gilt der Besitz als ein durchaus rechtmäßiges Ziel sittlichen Strebens, und seine Erweiterung als besonderer göttlicher Segen; Cain und Abel haben bereits ein besonderes Eigentum, und das von Gott gesegnete Besitztum der Erzpäter nimmt eine hervorragende Stelle in ihrem sittlich-religiösen Leben ein (Gen. 12, 5. 16; 13, 2; 14, 14; 24, 22. 35. 53; 26, 13. 14; 27, 28; 30, 27. 30. 43; 31, 42; 32, 5. 10. 13 ff.; 33, 11; 39, 5; 49, 25; Ex. 23, 25; Lev. 25, 21; Dt. 2, 7; 7, 13; 15, 14 ff.; 16, 15. 17; 28, 3 ff.; 33, 13 ff. 24. 25; vgl. 1 Kön. 3, 13; Ps. 107, 38; 112, 2. 3; 132, 15).

Ist das Eigentum der erweiterte Lebenskreis der sittlichen Person, gewissermaßen die erweiterte Persönlichkeit selbst, so liegt das Sittliche desselben doch nicht bloß in seinem vorangehenden Grunde, der Arbeit, sondern auch in seiner sittlichen Verwendung. An den Genuß desselben hat der Mensch ein sittliches Recht, weil er der Lohn der Arbeit ist; aber an den ausschließlichen Genuß desselben für sich allein hat er kein sittliches Recht, weil er durch Liebe mit den andern Menschen verbunden ist, die Liebe aber in der Mittheilung sich bekundet (§. 125).

§. 135.

b) Der innerliche Besitz, die Vollkommenheit der Persönlichkeit selbst in ihrem Wesen und Leben, verwirklicht allein in der Person des Menschensohnes, ist

1) die Vollkommenheit der Erkenntnis, die Weisheit, d. h. die auf der wahren Gottesliebe ruhende allseitige und durch sittliche Anstrengung zum wahren Eigentum des Menschen gewordene Erkenntnis Gottes, welche also auch eine das sittliche Leben selbst wieder bestimmende Lebenskraft ausmacht und darum auch Erkenntnis des Seins, Wesens und Zweckes der geschaffenen Wirklichkeit, besonders auch des eigenen Lebens (§. 60. 104). Als auf das sittliche Leben hinwirkend, ist die Weisheit notwendig auch praktisch, und die wirklichen Zustände des Daseins und ihre Verwendung zu dem sittlichen Zweck ins Auge fassend, erscheint sie als Klugheit.

Die Weisheit wird in der heiligen Schrift als der erste und wesentlichste Bestandtheil des höchsten Gutes betrachtet, und zwar immer in ihren beiden Seiten, als erkennen der Wahrheit, und als Kraft, sie zu vollbringen. Sie ist nicht bloßes erkennen, wobei der Mensch über dem Gegenstande sich selbst vergißt, nicht bloße Wissenschaft, sondern ein erkennen, welches den Menschen selbst in das Leben der Wahrheit hineinzieht, welche die Seele mit lebendiger, lebensschaffender Wahrheit füllt. Gegenstand der Weisheit ist nicht diese oder jene Wahrheit, sondern die Wahrheit, ist das in sich einige, volle Ganze. Erkenntnis ist noch nicht Weisheit; bei geringerer Erkenntnis kann mehr Weisheit sein als bei einer reicheren; ein viel wissender kann auch ein großer Narr sein. Die Weisheit ist wesentlich nicht Weltwissenschaft, sondern Gotteswissenschaft; sie ist als eine Bekundung der Gotteskindschaft nie ohne ein Leben in Gott, ist ihrem Wesen nach Frömmigkeit; ohne Gotteserkenntnis und Gottesfurcht gibt es nur Thorheit (Ps. 111, 10; 25, 14; III. 28, 28; Spr. 1, 7; 9, 10).

Die Weisheit ist mehr als wissen und Wissenschaft, weil sie immer auf die Einheit, auf den Mittelpunkt, auf das Ganze geht, immer den Menschen selbst mit Gott, und dem All verbindet, sowol erkennend wie thätig; sie ist ein sittliches erkennen. Ihr Wesen besteht nicht in dem Umfange und in der Fülle des Wissens, sondern in dem Einflang, dem wahren Grunde, der Wahrheit und der sittlichen Kraft des gewußten. Keine Weisheit daher ohne sittliches ringen; aber auch keine, ohne selbst ein sittliches Leben zu schaffen. Solche Weisheit erscheint als wesentlichster Bestandtheil des höchsten Gutes, und sie zu erringen als hohe Pflicht (Spr. 2, 2 ff.; 4, 5 ff.; 8, 11; 16, 16; 23, 23; Joh. 8, 32; 17, 3; Act. 17, 27; Röm. 12, 2; 16, 19; 1 Cor. 14, 20; Eph. 1, 18; 3, 18; 4, 13; 5, 10. 17; Phil. 1, 9, 10; 3, 8; 4, 8. 9; Col. 1, 9. 11; 3, 10. 16; 1 Tim. 2, 4; 1 Petr. 3, 15; 2 Petr. 3, 18; Jac. 1, 5), und das nicht-erkennen des Göttlichen als schwere Schuld (Röm. 1, 20. 21; 3, 11; 1 Cor. 1, 21; 2 Tim. 3, 7; 2 Thess. 1, 8). Die Weisheit knüpft alles erkennen an Gott und führt alles zur sittlichen Selbstoffenbarung hin, ist fromm und sittlich zugleich, geht rückwärts immer bis zum letzten Grunde, vorwärts immer bis zum letzten Zweck; sie läßt also nichts, auch nicht den Menschen selbst, in seiner Vereinzelung und Besonderheit, sondern bezieht diese auf das Ganze, und das Ganze auf das einzelne; sie ist das wahrhaft vernünftige erkennen: die Furcht des Herrn, das ist Weisheit. — Da die Weisheit das erkennen zum vollen Eigentum des Menschen macht, nicht bloß dem Verstande, sondern auch dem Gemüthe angehört, die erkennende Liebe ist, so ist sie notwendig auch thatkräftiges Leben, schafft Liebe und aus Liebe wirkt sie das Streben, die erkannte Wahrheit auch in der Wirklichkeit zu bekunden. Eine Weisheit, die kein Leben schafft, die nur in mir bleibt, ist Thorheit (Dt. 4, 6; Spr. 8, 11 ff. Jac. 3, 13. 17).

Die Klugheit (*σοφία*, verschieden von *σοφία*, Eph. 1, 8), ist zwar im Gebiete der sündlichen Menschheit nicht eins mit der Weisheit, kann selbst als bloß weltliche ohne sie bestehen; aber wo die Sünde noch nicht wirklich ist, ist jener Unterschied nur ein äußerlicher. Die Weisheit, als die wesentliche Vernünftigkeit selbst, erfährt die Wahrheit an sich, als ein einiges Ganze, die Klugheit dagegen erfährt die thatsächliche Wirklichkeit, um sie mit der von der Weisheit erfakten sittlichen Idee in Beziehung zu setzen, um für die sittliche Idee die jedesmalige Verwirklichung und die richtigen Mittel dazu zu finden; sie ist also nur die auf die einzelne Wirklichkeit sich beziehende Weisheit. Die rechte Klugheit kann also weder ohne Weisheit, noch die Weisheit ohne Klugheit bestehen, und die sittliche Pflicht umfaßt beides in untrennbarer Einheit. Schwer wird die Einigung der Klugheit mit der lauterer Einsicht erst in der sündlichen Welt. Besonnenheit und Umsicht bezeichnen die in schwieriger zu beurteilenden Fällen angewandte Klugheit (Luc. 14, 28 ff.), besonders insofern sie die Regungen vorschneller Gefühle abwehrt.

§. 136.

2) Die Vollkommenheit des Gefühls als sittliche Frucht ist das Gefühl des reinen Wohlgefallens an dem Göttlichen und des reinen Abscheus vor dem gottwidrigen, und, auf grund des Glaubens, das Gefühl reiner Freude, welche aus dem Bewußtsein des durch das sittliche Thun gewirkten Einflangs des eigenen Daseins mit Gott und dem All entspringt. In Beziehung auf das von dem sittlichen Menschen

verschiedene Dasein ist diese Vollkommenheit die vollkommene Liebe als eine zum Wesen und Eigentum der Persönlichkeit gewordene Macht, in Beziehung auf den sittlichen Menschen selbst ist sie die vollkommene Seligkeit der Kinder Gottes, die Ruhe der Seele in Gott.

So lange das Selbstgefühl noch nicht in vollen sittlichen Einklang mit der Gottesliebe gesetzt ist (§. 92), so lange ist auch das Gefühl in Beziehung auf das Göttliche und widergöttliche nicht rein und nicht sicher. Wie das Ohr erst durch Aufmerksamkeit und Uebung geschickt gemacht werden muß, um die schönen und die Mistöne sofort zu empfinden, so muß auch das Gefühl erst durch sittliche Uebung zartfönnig gemacht werden, um in jedem Augenblicke ohne schwanken sofort in rechter Weise zu lieben und zu hassen. Solche Sicherheit und Reinheit des Geföhls macht einen wesentlichen Theil der Vollkommenheit des Lebens in Gott, also der Seligkeit, aus; selig sind, die reines Herzens sind; selig die, die an Christo und Gottes Werk sich nicht ärgern (Mt. 11, 6). Bloße Freude ist noch nicht Seligkeit; die bloß natürliche Lust am Dasein, sei es auch ein paradiesisches, befriedigt das geistige Wesen des Menschen noch nicht; nur was sittlich geschaffen oder doch sittlich aufgenommen wird, macht selig. Selbst das rechte Kind freut sich mehr über sein eignes spielendes schaffen, als über bloßes essen und trinken. Christi neun Seligpreisungen (Mt. 5) weisen alle auf Sittliches hin, keine auf bloßen Genußzustand. Alle Seligkeit ist aber Liebe, und wahre Liebe ist Seligkeit; aber nur die sittlich errungene Liebe ist es; auch die Gottesliebe wird wahrhaft bejeligend erst, wenn sie der Ausdruck der bereits erlangten Gotteskindschaft ist. Selig fühlt sich der sittliche Mensch, wenn er den Einklang des Daseins nicht als einen bloß unmittelbar seienden und von ihm nur angeschauten erfäßt, sondern als einen von ihm selbst mit sittlicher Freiheit anerkannten, gewollten und verwirklichten, insofern nämlich das dem Menschen ursprünglich noch äußerliche und fremdbartige in der gegenständlichen Welt überwunden, die Herrschaft des Menschen über die Natur verwirklicht wird, und anderseits eine geistig-sittliche Welt erzeugt wird, mit welcher der einzelne Mensch sich in sittlichem Einklang weiß; aber das Bewußtsein dieses doppelten Einklanges schafft liebende Seligkeit nur dann, wenn es auf dem Bewußtsein des sittlich bestätigten Kindesverhältnisses zu Gott ruht. Seligkeit ist nur in der Gottseligkeit; Friede der Seele nur in dem Ewigen.

Daß solche Seligkeit nicht erst das Erbtheil einer Zukunft, sondern die Bestimmung schon des gegenwärtigen Lebens ist, folgt aus der sittlichen Idee von selbst ebenso wie aus dem Gedanken der göttlichen Liebe. „Gott hat uns nicht gesetzt zum Zorn, sondern die Seligkeit zu besigen“ (1 Thess. 5, 9); „wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit und darinnen beharret und ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Thäter des Werkes, derselbe wird selig sein in seinem Thun“ (Jac. 1, 25); mag dieser Gedanke von seiten eines durch die Gnade erlösten nur unter sehr bestimmten Beschränkungen gelten, bei dem reinen, sündlosen Menschen gilt er unbedingt; da ist das sittliche Thun an sich schon Seligkeit, und keine Seligkeit ohne sittliches Thun. „Selig sind, die Gottes Wort hören und bewaren“ (Luc. 11, 28), bewaren nicht bloß im Gedächtnis, sondern in ihrem Herzen, in Liebe und im wollen; „selig sind, die seine Gebote halten“ (Off. 22, 14).

§. 137.

3) Die Vollkommenheit des sittlichen Willens, also die durch die Weisheit und Liebe gewirkte volle sittliche Freiheit der Selbstbestimmung, das vollkommene herrschen über sich selbst, das vollendete sichselbstbesitzen, ist der ausgebildete persönliche Charakter. Im Unterschiede jeder bloß zufälligen Charakterbildung ist der wahrhaft sittliche Charakter das durch freie sittliche Bildung errungene Abbild der göttlichen Heiligkeit, das zum wirklichen, freien Eigentum des Menschen gewordene sittliche Gesetz, der zur herrschenden Macht, zur sittlichen Natur gewordene Einklang des menschlichen Willens mit dem göttlichen, also, daß das wollen und vollbringen des gottwidrigen dem Menschen zur sittlichen Unmöglichkeit, die Liebe zu Gott zum vollkommenen Haß gegen die Sünde wird. Die stetig fortschreitende Entwicklung des sittlichen Strebens nach dieser Heiligkeit ist die innerwährende Heiligung, deren letzte Frucht die vollkommene Freiheit des Willens und darin der Genuß der Seligkeit ist.

Indem das sittliche Thun zur That, also zu einem sittlichen Besitze des Menschen wird, gestaltet es die ursprüngliche noch bestimmungslose Willensfreiheit zu einer bestimmten sittlichen Willensbeschaffenheit, zum sittlichen Charakter. (120) Die Charakterbildung bekundet deutlich das Wesen der wahren Freiheit. Ein noch unbestimmter Charakter hat eine viel weitere Möglichkeit der Wahl in den einzelnen Fällen als ein bestimmt ausgeprägter; ein charakterloser Mensch ist unberechenbar, weil seine Freiheit keine sittliche Bestimmtheit hat, sondern bloß äußerliche Wahlfreiheit ist. Ein Charakter ist sehr wol berechenbar, und auf seiner Festigkeit ruht das Vertrauen, das er einflößt; man weiß in voraus mit Sicherheit, wie er in einem bestimmten sittlichen Entscheidungsfalle wählen wird. Das ist nun sicher keine Beschränkung seiner Freiheit, vielmehr ihre sittliche Reife. Die Freiheit ist um so vollkommener, wahrer, gereifter, je charakterfester sie ist, je mehr sittliche Bestimmtheit sie hat; und die höchste sittliche Freiheit ist die, wo der Mensch in keiner sittlichen Frage mehr schwanken kann, wo es für ihn zur sittlichen Unmöglichkeit geworden ist, das Unsittliche zu wählen, und dies ist die Stufe der Heiligkeit. Die Heiligkeit verhält sich zur Unschuld wie das sittlich errungene Gut zum vorsittlichen, natürlichen Gut, wie sittliches Eigentum zum bloßen Besitze.

Die menschliche Heiligkeit unterscheidet sich als Abbild der göttlichen von dieser dadurch, daß bei Gott die Heiligkeit sein Wesen selbst ausmacht, und die Möglichkeit der Sünde überhaupt gar nicht gedacht werden kann, während die menschliche Heiligkeit ein erst sittlich errungenes Gut ist und die Möglichkeit der Sünde voraussetzt, die sie eben sittlich überwunden hat. Gottes Heiligkeit ist eine ewige, die menschliche ist in ihrer Wahrheit das Ziel der Entwicklung, beruht auf fortgehender Heiligung, die von dem nichtwillen des Sündlichen zum Haß gegen dasselbe und zum Abscheu vor ihm fortschreitet. Die sittliche Anforderung an volle Herzensreinheit und Heiligkeit darf in keiner Weise abgeschwächt werden, als genüge ein beschränktes Maß derselben und als

sei an den schwach geschaffenen Menschen geringere Anforderung zu machen als etwa an die Engel. Die Menschen sollen nach Christi Lehre allerdings den Engeln gleichwerden (ἰσάγγελοι, Luc. 20, 36); und auch in ihrem sittlichen Wesen sollen und dürfen sie nicht hinter diesen zurückstehen. Der Mensch soll, das ist die Grundbedingung aller Sittlichkeit überhaupt, sittlich vollkommen, also heilig werden. Diese Forderung wird selbst in dem Zustande der Sündhaftigkeit aufrecht erhalten, wo zunächst, vor der Vollbringung der Erlösung, die volle Erfüllung derselben nicht möglich war. Die Gesetzgebung auf Sinai stellt diese sittliche Forderung als Grundgedanken aller Sittlichkeit an die Spitze: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7); und die Apostel erkennen dieselben Worte auch als für die Christen vollgiltig an (1 Petr. 1, 15. 16). Die anderen Erklärungen der heiligen Schrift stimmen damit überein (Eph. 1, 4; 4, 24; 1 Thess. 3, 13; vgl. Mt. 5, 48; Luc. 1, 75 u. a.), und wenn die Frommen Gottes so oft die „Heiligen“ heißen, so ist damit ihr sittlicher Veruf ausgesprochen.

Der Mensch ist ursprünglich unschuldig, aber noch nicht heilig, und er soll nicht bloß unschuldig bleiben, sondern zur wirklichen Heiligkeit fortschreiten. Der Mensch ist geschaffen in der Unschuld zur Heiligkeit. Das bloße bewußtlose festhalten der ersten Unschuld wäre ein beharren bei dem Kindesbewußtsein; aber das hinausgehen über sie war freilich nicht als Sündenfall, sondern nur als bewußte Heiligkeit rechtmäßig; Christi Heiligkeit war nicht bloße Unschuld. Als sittlich errungenes Eigentum ist die Heiligkeit, im Unterschiede von dem bloßen Besitz der Unschuld, ein dauerndes, macht den sittlichen Charakter des Menschen selbst aus; für wen auch nur ein einziger sündlicher Augenblick noch möglich ist, ist noch nicht zur Heiligkeit gelangt. Es gibt auch ein sittliches müssen; und wenn der Jesusknabe sagt: „wußtet ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist“ (Lc. 2, 49), so weist dies auf dieses sittliche müssen einer heiligen Seele hin. Die Heiligkeit ist also nicht eine Beschaffenheit einer einzelnen Handlung, sondern ist Charaktereigentümlichkeit; nicht die einzelne Willensthat, die einzelne Stimmung ist heilig, sondern das Herz. Diese Reinheit des Herzens ist nicht etwas bloß verneinendes, ein bloßes Nichtdasein der Sünde, das wäre eben nur Unschuld, sondern die sittliche Frucht, ist sittlich verwirklichte Macht über die Sünde, kann also auch da, wo die Sünde einmal wirklich ist, durch bloßes nichtmehr-sündigen nicht erreicht werden, sondern nur durch stetig kämpfende Heiligung. Die Heiligung (ἁγίασις) ist also keineswegs ein bloß verneinendes Verhalten, auch nicht im vorsündlichen Zustande, sondern ein wirkliches bilden des Willens und der Gesinnung zur Heiligkeit. Die in der heiligen Schrift erwante Heiligung (1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 7, 1; 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14 u. a.) bezeichnet allerdings nur das kraft der Erlösung sich vollbringende abthun der vorhandenen Sündhaftigkeit; aber wenn Christus von sich sagt: „ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit“ (Joh. 17, 19), so ist diese Selbstheiligung des Heiligen zwar zunächst von der Hingabe zum Opfer zu verstehen, aber deutet doch zugleich auch auf die Vollendung der sittlichen Lebensentfaltung des Menschensohnes zum Vollbesitze der sittlich errungenen Heiligkeit, auch als menschlicher; solche Heiligkeit ist Aufgabe des Menschen überhaupt.

Durch fortschreitendes heiliges bilden des Willens wird der Mensch vollkommen Herr über sein Herz, über seinen Willen, wird ihm das Sittliche leicht, wird ihm zur zweiten Natur, während seine erste die sittlich noch nicht

gebildete ist. Der Wille des Menschen ist nun nicht mehr unterschieden von dem göttlichen, sondern mit ihm in voller Freiheit eins; der göttliche ist ganz zum innern Wesen und zur lebendigen Kraft der menschlichen Gesinnung geworden, nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im besondern, also daß der Wille in jedem einzelnen Falle zweifellos sicher das richtige trifft, wie ein rechter Künstler seine Hand völlig in seiner Gewalt hat, daß sie nie einen falschen Ton anschlägt, einen falschen Zug macht. Übung macht den Meister; und der sittlich gereifte ist auch Meister über seinen Willen.

In dieser Meisterschaft ist der Mensch erst wahrhaft frei, indem er in sich alles überwunden hat, was als ein sittlich zu bewältigender Stoff von der sittlichen Idee selbst noch unterschieden ist. Freiheit aber ist Glückseligkeit; der in seinem Willen wahrhaft freigewordene Mensch ist darin notwendig auch glücklich. Meister über sich selbst, ist er zugleich auch Meister über alles ungeistige, über die Natur; und sich selbst in vollen und freien Einklang mit Gott setzend, hat er theil an der Herrschaft des vollkommenen Geistes über die Natur. „Der Vater, der in mir wohnet, derselbe thut die Werke,“ sagt Christus von seinen Wunderwerken, den Geisteswerken über die Natur; und „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer an mich glaubet, derselbe wird die Werke auch thun, die ich thue, und wird größere als diese thun“ (Joh. 14, 10. 12); denn Gott, der in ihm bleibet, wie er in Gott, derselbe thut die Werke; in Gott freigeworden, hat der Mensch nichts mehr in sich und außer sich, was eine Hemmung für den sittlichen Willen des vernünftigen Geistes wäre, was da nein sagte zu dem Streben des Heiligen; der wahren und vollen Freiheit Ausdruck, nicht des ungereiften und unheiligen Geistes Spiel ist Christi Verheißung für seine Gläubigen. Die harte Kinde der ungeistigen Natur muß gebrochen, das Sehnen der der Eitelkeit unterworfenen Creatur muß erfüllt, die Natur freiwerden „von dem Dienste des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm. 9, 19—22); alles natürliche muß vergeistigt, in den vollen, ungehemmten Dienst des freien Geistes erhoben werden; das ist die Freiheit, das die Seligkeit der Kinder Gottes.

In dem durch sittliches aneignen und selbstbilden gewonnenen Besitz der Erkenntnis, des reinen Gefühls und des Willens wird der Mensch zu einem sittlich gebildeten, im Gegensatz zu dem noch sittlich unmündigen oder rohen Menschen, und in solcher Bildung ist er wahrhaft frei. Zur vollkommenen Bildung war auch schon der erste Mensch berufen, und es ist eine ganz verkehrte Vorstellung, wenn man sich mit Rousseau die ersten Menschen als in glücklicher Noth lebend denkt. So weit die biblische Kunde hinaufreicht, finden wir selbst in dem sündlichen Zustande nirgends wirkliche bildungslose Noth. Wenn Adam seinen Garten bauen sollte, so war das schon die bestimmte Aufgabe der Bildung, denn kein Wilder baut das Land; Adams Söhne erscheinen sofort als Bildungsmenschen mit einem bestimmten, die Wildheit ausschließenden Verufe; Kain erbaute bereits Ortschaften [Gen. 4, 17] und unter seinen nächsten Nachkommen erscheinen die Erfinder von mannigfachen Kunstfertigkeiten (4, 21 f.), und fortan finden wir eine fortschreitende Bildung. Die Stammväter der Israeliten sind keineswegs halbwilde Nomaden; ihr Umherziehen ist nur ein vorübergehender Nothstand, denn sie suchen erst eine Heimat, und ihr ganzes Leben bekundet bei aller Einfachheit doch eine hohe geistige und sittliche Bildung. Wahre Bildung ist immer eine Frucht sittlichen Strebens, und eine bloß auf

den zeitlichen Genuß und Nutzen gerichtete Bildung ist ein verführendes und den Menschen selbst betrügendes Lügengebilde.

§. 138.

c) Indem das sittlich gute das erworbene Gut des Menschen, sein wirkliches Eigentum wird, ist es ein wesentlicher Bestandtheil des sittlichen Wesens des Menschen geworden, also nicht ruhendes Sein, sondern thätige Kraft, neues sittliches Leben erzeugend, ist schaffende, thatkräftige Gesinnung geworden, ist so an sich selbst schon ein unmittelbar thätiger Beweggrund zum sittlichen Thun geworden. Das sittlich gute ist zur Tugend geworden, die also einerseits ein nicht anerschaffenes, in der Natur des Menschen selbst liegendes, sondern sittlich errungenes Gut ist, andererseits eine das Gute von neuem erzeugende Kraft.

„Alle von Gott eingegebene Schrift ist auch nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Zucht in der Gerechtigkeit, auf daß vollkommen werde der Mensch Gottes, zu allem guten Werke geschickt (oder ausgerüstet)“ (2 Tim. 3, 16. 17); die durch heiliges Thun erlangte sittliche Vollkommenheit ist selbst wieder ein Antrieb zum Guten, eine Befähigung, Tüchtigkeit und Kraft zum sittlichen Thun; dies ist der Begriff der Tugend (von „taugen“, also Tüchtigkeit). (121) Der in den Besitz der Tugend gelangte Mensch ist nicht mehr der ursprüngliche, mit bloß natürlich-sittlicher Kraft, sondern der mit sittlich errungener und darum erhöhter Kraft ausgerüstete. Es gibt keine angeborenen Tugenden, sondern nur angeborene Kräfte zur Tugend. Der rein natürliche Mensch hat die sittliche Freiheit als reine, noch unbestimmte Wahlfreiheit; der tugendhafte Mensch hat seine Freiheit zur Bestimmtheit für das Gute erhoben; er hat nicht mehr die gleiche Wahl zwischen Gutem und Bösem, sondern seine sittlich errungene Eigentümlichkeit neigt von selbst zum Guten hin. Der Mensch kann die Tugend niemals bloß besitzen, sondern muß sie wirken lassen; eine ruhende Tugend ist gar keine. Wir betrachten also, abweichend von der gewöhnlichen Auffassung (§. 56), welche Güter und Tugenden einander gegenüberstellt, die Tugend zunächst als ein Gut. Die Gegenüberstellung der Tugend als Kraft und der Güter als Besitz ist unrichtig; alle Kraft ist ein Gut; und jedes Gut eine Erhöhung der Kraft; darum trachten die Weltmenschen so eifrig nach irdischen Gütern, weil sie durch sie ihre Macht erweitern. Daß die Tugend nun nicht ein ruhender Besitz, sondern zugleich wirksame Kraft ist, das unterscheidet sie nicht wesentlich von allen andern Gütern; kein wirkliches Eigentum ist bloß zum hinlegen da, kein Pfund soll vergraben, sondern es soll Wucher damit getrieben und immer neues erworben werden. Geld ist ein Gut; wer es aber nicht anwendet, für den ist es in Wirklichkeit keins; es wird zum wirklichen Gut erst, wenn es zur Kraft wird, wenn es zu gesteigerter Lebensthätigkeit angewandt wird. Die Tugend aber ist ein viel höheres Pfund, als was unmittelbar und von Natur oder als äußerlicher Besitz uns gegeben wird.

Im Neuen Testamente ist der Begriff der Tugend verschieden ausgedrückt; ἀρετή (Phil. 4, 8; 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3. 5) ist nicht ganz dasselbe, ist mehr der Begriff des sittlich guten überhaupt. Meist wird der Begriff der

Tugend mit δεικνύσῃ bezeichnet, insofern diese persönlicher Besitz ist (Luc. 1, 75; Röm. 6, 13; Eph. 4, 24; 5, 9 u. a.), auch mit ἀγαθῶσῃ (1 Thess. 3, 13), ἀγαθῶσῃ (Röm. 15, 14; Eph. 5, 9), allenfalls auch mit εὐσεβείᾳ, insofern die Wurzel der Tugend statt dieser selbst gesetzt wird; für die christliche Tugend wird auch χάρισμα gesagt, insofern sie auf göttlicher Gnadengabe ruht. Im Alten Testamente fehlt der eigentliche Begriff der Tugend; bei dem Vorwalten der Gedanken des Gesetzes und des Rechtes wird der sittlich rechtmäßige Charakter als „Gerechtigkeit“ bezeichnet, als dem Geiste und dem Rechte Gottes entsprechend; dies ist also nur eine Bezeichnung der Form. Vor der vollbrachten Erlösung war die Innerlichkeit der Tugend nicht völlig zu verwirklichen und zu fassen.

§. 139.

Da aller sittliche Beweggrund in der Liebe besteht (§. 91 f.), die Tugend aber als sittliches Gut auch bewegende Kraft ist, so ist sie wesentlich wie die Gottesliebe, an sich auch eine einzige. Insofern aber die Beziehung dieser einen Tugend auf die sittliche Person wie auf den Gegenstand verschieden sein kann, erscheint sie unter der Gestalt von mehreren Tugenden, die aber als bloß verschiedene Seiten und Erscheinungsweisen der einen Tugend nie vollständig von einander zu scheiden, nie einzeln für sich bestehen können. (122) Diese mannigfaltigen Erscheinungsweisen der Tugend lassen sich auf vier Haupttugenden zurückführen: 1) Die sittliche Liebe bewart sich selbst für den Gegenstand in Beziehung auf ihn, und bewart sich so als Tugend der Treue. — 2) Die sittliche Liebe bewart den Gegenstand in seinem sittlichen Rechte, also in seiner rechtmäßigen Eigentümlichkeit, als Tugend der Gerechtigkeit. — 3) Sie bewart die sittliche Person selbst in ihrem sittlichen Rechte, also zugleich in ihrer sittlichen Schranke, indem sie dem sittlichen Thun derselben ein bestimmtes Maß gibt, die Tugend der Mäßigkeit. — 4) Sie bewart sich selbst, den sittlichen Gegenstand und die sittliche Person zugleich in ihrem sittlichen Rechte, indem sie alle ihr selbst und ihrer Verwirklichung entgegentretenden Hindernisse thatsächlich zurückweist, die Tugend des Muthes.

Wir verlassen den durch einen großen Theil der christlichen Sittenlehre sich hindurchziehenden Weg der Platonischen Tugenden (auch in Weish. 8, 7 angeführt), die auf das christliche Bewußtsein nur gewaltsam übertragen werden können. Unsere Haupttugenden ergeben sich aus dem Begriffe der Liebe als Gesinnung von selbst, und entsprechen, keineswegs zufällig, den vier Temperamenten. Die sogenannten Temperamentstugenden sind nur natürliche Vorbilder der wirklichen Tugenden. Die Tugend des Muthes entspricht dem heißen Temperament, die der Mäßigkeit dem kalten, die der Gerechtigkeit dem leichten, denn der sanguinische ist für alles gegenständliche sehr empfänglich, nimmt es an, wie es sich ihm darbietet, gibt sich ihm hin, will ihm nicht unrecht thun; sanguinische Leute sind gute Genossen; die Treue entspricht dem schweren Temperament,

welches, in sich gekehrt, bei sich selbst verharrend, gegen äußere Einflüsse verschlossen, nicht leicht zu beirren ist. — Die vier Haupttugenden sind so eng mit einander verbunden, daß jede die andern beziehungsweise an sich hat. Die Mäßigkeit ist Gerechtigkeit, insofern sie den Menschen von dem zurückhält, was ihm nicht gebührt; sie ist Treue, insofern sie die Liebe zu Gott und seinem Willen als das höchstgeltende beachtet und nicht das eigene Einzelsein sich vordrängen läßt; sie ist Muth, insofern sie das ungeistige und unvernünftige thatsächlich in seine Schranken zurückweist. Die Gerechtigkeit ist Treue, insofern sie an dem Gegenstande die Liebe bewart und bewährt, ist Mäßigkeit insofern sie überall das Maß und die Gränze der sittlichen Person und des Gegenstandes innehält, ist Muth, insofern sie das gerechte durchsetzt und durchkämpft. Die Treue ist Muth, insofern sie in thatsächlicher Ueberwindung aller Hemmungen sich bewährt, ist Gerechtigkeit, insofern sie dem Gegenstande die ihm bewarte Liebe bezeugt, und aus ähnlichem Grunde ist sie Mäßigkeit. Mäßigkeit und Treue entsprechen einander, insofern sie beide die sittliche Person in Beziehung auf den Gegenstand in der rechtmäßigen Stellung halten; Gerechtigkeit und Muth entsprechen einander, insofern beide den Gegenstand selbst in seiner rechtmäßigen Stellung bewahren oder in sie bringen. Mäßigkeit und Gerechtigkeit entsprechen einander, insofern beide die rechtmäßigen Schranken der Person und des Gegenstandes innehalten; Treue und Muth entsprechen einander, insofern beide Tugenden alle das Sittliche störenden Einwirkungen zurückweisen. Mäßigkeit und Muth sind rein menschliche Tugenden, insofern beide eine Geschöpfesschranke der sittlichen Persönlichkeit voraussetzen, können also von Gott in keinerlei Sinne ausgesagt werden; Treue und Gerechtigkeit sind auch göttliche Tugenden (1 Joh. 1, 9), weil sie nur einen Unterschied der Person von dem Gegenstande und ein Recht des sittlichen voraussetzen. Die ersten beiden tragen in der Erscheinung verneinenden Charakter, setzen einen Gegensatz voraus, in welchem die eine Seite unterworfen werden soll; die andern beiden tragen mehr bejahenden Charakter, sind ausdrückliche Anerkennung und Bethätigung des sittlichen Rechtes des sittlichen Gegenstandes. Ein Widerspruch der Tugenden unter einander ist undenkbar.

Von unsern Haupttugenden entsprechen drei den Platonischen; aber an die Stelle der Weisheit tritt die Treue. Bei den Griechen war die Erhebung der Weisheit zur Grundtugend folgerichtig; denn alle andern Tugenden waren eine Wirkung der sittlichen Erkenntnis, nicht aber der Liebe. Auf christlichem Standpunkte, wo die sittliche Willensfreiheit höher erfaßt und nicht in ein so unbedingtes Abhängigkeitsverhältnis zur Erkenntnis gesetzt wird, wie bei den Griechen, die Tugend also ihrem Wesen nach dem in der Liebe ruhenden Willen angehört, wird die Weisheit zwar als hohes, sittlich zu erringendes Gut, als Voraussetzung und Begleiterin aller Tugend erfaßt, ist auch selbst mit der Liebe eng verbunden (§. 135), kann aber nicht als eigentliche Tugend betrachtet werden. Die erste und wesentlichste Erscheinungsform der Tugend als Liebe aber ist die bleibende Liebe, die Treue, die also nicht als eine untergeordnete Erscheinung unter eine der andern Tugenden eingereiht werden kann, sondern als die alle andern beherrschende voranstehen muß.

1) Die Treue (πιστις), in der heidnischen Sittenlehre sehr zurücktretend, weil die schlechthin feste Grundlage alles Sittlichen, der Glaube an den wahren Gott, fehlte, tritt in dem christlichen Bewußtsein in den Vordergrund. Die menschliche Tugend als dauernde Liebe ist ein Abbild der göttlichen Treue, die in der heiligen Schrift als eine der wichtigsten göttlichen Eigenschaften auftritt,

fast immer verbunden mit der Liebe, der Gnade und Barmherzigkeit (Gen. 9, 9 ff.: Ex. 34, 6; Dt. 7, 9; 9, 5; 32, 4; 1 Sam. 12, 22; 1 Kön. 6, 13; Ps. 86, 15; 146, 6; 1 Cor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 2 Tim. 2, 13 u. a.). Gottes Treue ist liebende Gnade, die des Menschen demüthiger Gehorsam, ist also eine Befundung der Frömmigkeit, ihrem Grunde und Wesen nach Treue gegen den treuen Gott (Mt. 25, 21; 1 Cor. 4, 2); und des Christen heiliger Wandel wird zusammengefaßt in dem Worte: „sei getreu bis in den Tod“ (Off. 2, 10; vgl. Ps. 85, 11. 12; Mt. 10, 22; Luc. 16, 10—12; 1 Cor. 7, 25). — Die wahre Treue bezieht sich nicht auf einen bloßen Gedanken, auf ein bloßes Gesetz, sondern auf eine geistige Wirklichkeit, vor allem auf den persönlichen Geist; die Liebe liebt nur den liebenden Geist. Ein bloß gedachtes Gesetz kann nicht geliebt werden; darum gibt es keine wirkliche Treue gegen ein solches, wenn es nicht die Treue gegen den heiligen Gesetzgeber ist. Treue gegen Menschen ist sittlich ohne Halt, wenn sie nicht auf der Treue gegen Gott ruht; denn alle Treue kann nur auf vollkommen festem Grunde ruhen. Treue gegen ein Geschöpf ohne Treue gegen Gott wäre nicht Tugend, sondern Sünde. Die Treue ist die Wahrhaftigkeit der Liebe; eine wechselnde Liebe ist bloße Neigung, nicht sittlich; die Wahrheit wechselt nicht, darum auch nicht die sittliche Liebe. — In Beziehung auf das arbeitende Wirken in dem zeitlichen Berufe erscheint die Treue als Fleiß, welcher nur dann sittlich gut, also eine Tugend ist, wenn er bewußtes festhalten der von Gott uns gestellten sittlichen Aufgabe ist (Spr. 10, 4; 12, 27; 1 Thess. 4, 11).

2) Die Gerechtigkeit ist die stetige Willigkeit zur thatsächlichen Anerkennung des Rechtes jeder sittlichen Persönlichkeit, sowol Gottes als des Menschen, die Liebe in der Durchführung des Gebotes: „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist; und Gott, was Gottes ist“ (Mt. 22, 21), die Nachbildung der Gerechtigkeit Gottes, die einem jeglichen gibt, was ihm gebührt. In der heiligen Schrift ist die Gerechtigkeit einer der wichtigsten sittlichen Begriffe und erscheint in ihrer weitesten Bedeutung als das geltenbmachen des *sum cuique*; sie ist eine Befundung der Liebe, ist eine nie ganz abzutragende Schuld (Röm. 13, 8); und insofern sie die Befundung der Gegenliebe ist, ist sie Dankbarkeit (S. 414). Eben darum, weil die Gerechtigkeit das Recht Gottes liebend erfüllt, kann sie das Wesen der Tugend überhaupt vertreten; sie ist die Tugend, insofern diese die auf das Recht Gottes an uns gerichtete Gesinnung ist. Christus faßt alle sittliche Beziehung zu den Menschen als Gerechtigkeit und macht diese in jenem volleren Sinne zum Grundgedanken der Sittlichkeit: „alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thuet auch ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt. 7, 12); dies ist nicht bloß die gewöhnliche bürgerliche Gerechtigkeit, sondern die höhere, die Liebe ausdrückende. Alle Liebe aber will den Einfluß des Daseins, also die göttliche Weltordnung, das Recht des wahrhaft Seienden bewahren; und alle menschliche Gerechtigkeit ist Abbild der göttlichen (Mt. 10, 17. 18).

Die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Unterschiede des Daseins und der Rechte; Gott hat ein anderes Recht als der Mensch, und unter den Menschen gelten, auch im rechtmäßigen Zustande, kraft der verschiedenen Eigentümlichkeit auch verschiedene Rechte; die Eltern haben ein anderes als die Kinder, die Leitenden ein anderes als die geleiteten; die Gerechtigkeit gibt nicht jedem das gleiche, sondern jedem, was ihm gebührt (Röm. 13, 7—9) und verwirklicht

dadurch den Einklang des Daseins. Selbst gegen die Natur gibt es eine Gerechtigkeit, weil sie kraft ihres gutheins ein Recht dem sittlichen Geiste gegenüber hat (§. 127 ff.). Die wahre Gerechtigkeit setzt daher Weisheit voraus; aber schwierig wird ihre Ausübung erst da, wo der Einklang des Daseins bereits durch die Sünde gestört ist. Die heilige Schrift schildert die Gerechtigkeit mehrfach in ihren einzelnen Erscheinungen (z. B. Lev. 19. III. 31. Ps. 15; 101; Ezech. 18, 6–9; Jes. 1, 17; Jer. 22, 3; Sach. 7, 9, 10; 8, 16. 17; Luc. 6, 38; 2c.); der Dekalog selbst ist eine Auseinanderetzung derselben. Daß die christliche Gerechtigkeit nicht bloß menschliche Tugend, sondern wesentlich Gnadengeschenk ist, ist hier noch nicht zu erörtern. Als volle Tugend erscheint sie nur in der Person Christi (1 Joh. 2, 1. 29; Act. 3, 14; 1 Petr. 3, 18).

3) Die Mäßigkeit oder Mäßigung (vgl. S. 365), die Selbstzucht des Herzens, die σωφροσύνη der Griechen, ist im Neuen Testamente in dem engeren Sinne der ἐγκράτεια angeführt, während σωφροσύνη da auch nur die bestimmtere Bedeutung der Bescheidenheit und Sittlichkeit im Benehmen hat (1 Tim. 2, 9; vielleicht nur 2, 15 in etwas weiterem Sinne, wo es Luther gut mit „Zucht“ übersezt), aber das Eigenschaftswort σωφρων wird in mehr allgemeinem Sinne gebraucht (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 2, 5). Die Mäßigkeit im weiteren und vollen Sinne ist das sichbescheiden des Menschen in seinen rechtmäßigen sittlichen Schranken, ein unterwerfen aller selbstsüchtigen Begierden unter das sittliche Gebot zum unbedingten Gehorsam, also sowohl in Beziehung auf das Sinnliche ein beherrschen der sinnlichen Begierden durch die sittliche Vernunft, als auch in Beziehung auf das geistige ein beherrschen der Eigenliebe durch die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten, ein festhalten des Rechtes des vernünftigen Geistes, in seinem wahren Wesen. Daß die Mäßigkeit zugleich auch Gerechtigkeit sei, ergibt sich von selbst; sie ist nur eine andere Seite derselben Tugend. Selbst in Beziehung auf die sinnlichen Begierden ist sie auch Gerechtigkeit, insofern diese in ihren sittlichen Schranken gehalten werden gegenüber dem höheren Rechte des Geistes. Die Bescheidenheit, die Geduld und die Willigkeit zum Gehorsam sind besondere Gestalten dieser Tugend; ebenso die Schamhaftigkeit, Keuschheit und Züchtigkeit, als ein zurückweisen der geschlechtlichen Sinnlichkeit in ihre Schranke, ein unterwerfen derselben unter die höhere sittliche Forderung; jene beiden sind mehr das Innerliche, die Gesinnung, die Züchtigkeit ist mehr die Offenbarung derselben; sie bekunden, daß jenes Sinnliche schlechterdings nicht ein Recht an sich, sondern nur im Dienste der ehelichen Liebe habe. — Die Mäßigkeit setzt wol einen Unterschied und einen möglichen Gegensatz zwischen selbstsüchtigen Begierden, besonders den sinnlichen, und dem sittlich vernünftigen Bewußtsein voraus, nicht aber schon einen wirklichen Gegensatz und Widerspruch zwischen beiden. Sie ist in der Erscheinung eine mehr verneinende Tugend als die Gerechtigkeit, aber ihr Wesen ist doch ein sehr bejahendes. — Diese Tugend wird da am schwersten, wo die besondere Kraft am stärksten über das allgemeine Recht hervortritt, also in der Zeit der Jugendkraft, wo das Bewußtsein der eigenen Stärke und des Einzelwillens sich gern gegen die gegenständlichen Schranken sträubt, sie als hemmende Fesseln abzustreifen sucht, wo das sich stark fühlende Einzelwesen in diesem Bewußtsein sich selbst genießen will, sei es im Genusse der sinnlichen Lust, sei es in dem der schrankenlosen Freiheit oder des eigenen Willens. Treue, Gerechtigkeit, Muth wird für die kräftige Jugend viel leichter zu erringen und zu bewahren als die Tugend der Mäßigkeit; aber da alle Tugenden nur die verschiedenen Seiten der einen Tugend sind

und mit einander zur Lebenseinheit vereinigt sind, so werden durch die Verletzung der einen auch notwendig die andern verletzt; und die Unmäßigkeit in jeder Beziehung ist an sich auch schon eine Untreue, eine Ungerechtigkeit und eine Feigheit und führt unmittelbar zu weiterer Bekundung dieser Laster.

4) Der Muth, die sittliche Freudigkeit zum Kampfe gegen alles dem sittlichen Zwecke entgegenstehende, bei den Griechen durch das beschränktere *ὑπόστα*, in der heiligen Schrift durch den höheren und mehr innerlichen Begriff der *παρρησία* bezeichnet (Eph. 3, 12; 1 Tim. 3, 13; 2c.), ist das getroste und unverzagte in der Durchführung des sittlichen Gedankens auf grund des hoffenden Glaubens (Mt. 5, 12; Act. 2, 29; 4, 13. 29. 31; 9, 27. 28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31; Röm. 8, 31 ff.; 2 Cor. 3, 12; 5, 6. 8; 12, 10; Eph. 3, 12; 6, 19. 20; Phil. 1, 20; 1 Thess. 2, 2; Hebr. 12, 3; Ps. 118, 5 ff.). Das sittliche Leben des Christen ist ein stetiger Kampf (Luc. 13, 24; 1 Tim. 6, 12), sowohl gegen die äußerlichen Hemmnisse des sittlichen Strebens, als auch gegen die innerlichen entgegretenden Begierden und gegen die fleischliche Trägheit und Furcht. Beiderlei Hemmnisse gelten zwar nicht im eigentlichen Sinne für den vorjündlichen Zustand, wol aber sind beziehungsweise entsprechende rechtmäßige Verhältnisse anzunehmen. Während der Entwicklung des Menschen zur letzten Vollkommenheit hin ist immer eine noch außersittliche Wirklichkeit, die Natur in und außer dem Menschen, in die Herrschaft der sittlichen Vernunft zu bringen, und ist als außersittlich auch an sich ein Hemnis, welches durch sittliches ringen überwunden werden will; nur ist es nicht ein widersprechender Gegensatz, und der Kampf nicht ein Leiden. Die Selbstliebe, an sich durchaus berechtigt, soll auch erst in die vollkommene Unterordnung unter die Gottesliebe gebracht werden, und ihre Ueberwindung erfordert Kampf und Muth. Diese „Karrhesie“ ist nicht bloßes Gefühl, nicht bloß innerlicher Friede, sondern ist wesentlich ein zum Kampf antreibender Muth, ist festbarren in dem sittlichen Streben kraft freudigen Gottvertrauens. Des Sieges schlechthin sicher, fürchtet sie nichts, sondern führt das ergriffene unverzagt hinaus.

§. 140.

Insofern Gott selbst der Gegenstand der Liebe ist, und in dem Geschöpf die göttliche Seite als Bild Gottes hervorgehoben wird, erscheinen jene vier Tugenden in einer besonderen, das Wesen der Frömmigkeit besonders ausdrückenden Weise, als Frömmigkeitstugenden, die nicht neben den erwänten stehen, sondern deren höchste, auf Gott gerichtete Gestaltung sind. Die Treue erscheint in Beziehung auf Gott als sittlicher Glaube; die Gerechtigkeit als sittliche Hingebung oder frommer Gehorsam; die Mäßigkeit als kindlich fromme Demuth, als Kindesinn; der Muth als Hoffnung oder Zuversicht.

Die Frömmigkeitstugenden, nur theilweise den sogenannten theologischen Tugenden entsprechend, sind das eigentliche Wesen, der Grund, der Kern und die Blüte der Tugenden überhaupt, sind den vier Grundtugenden weder über- noch nebeneordnet, sondern ihr wesentlicher Inhalt und Geist selbst.

1. Der Glaube, in der heiligen Schrift mit der Treue durch denselben Ausdruck bezeichnet, ist die liebende Antwort auf Gottes Treue gegen uns und

als ein Ausdruck unserer Treue gegen den treuen Gott eine hohe sittliche Forderung, ist ein liebendes anvertrauen des eigenen Seins und Lebens an Gottes treue Liebe und Wahrhaftigkeit, ein festhalten der Liebe gegen Gott. Wäre der Glaube bloßes fürwahrhalten, so wäre er nicht sittliche Forderung, also als Besitz auch nicht Tugend; als Treue aber ist er es (§. 113). Der Glaube wird dem Menschen zur Gerechtigkeit gerechnet (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6), darum, weil er selbst in der Treue Gerechtigkeit gegen Gott und aller Gerechtigkeit Wurzel und Wesen ist.

2. Der Gehorsam gegen Gott, die sittliche Hingebung, *ὑπακοή*, ist die Neigung und Willigkeit, daß Gottes Recht an uns in unserem sittlichen Verhalten vollkommen verwirklicht werde, daß wir also thun, was wir als Gottes Schuldner ihm schuldig sind (Röm. 8, 12); wir vollbringen Gottes Recht an uns nur durch vollkommene freiwillige und freudige Unterwerfung unter seinen Willen (Ex. 19, 8; 24, 3. 7; Dt. 4; 11, 1; 12, 1. 32; 13, 4. 18; Jer. 7, 23; Luc. 1, 38; Jac. 4, 7; 1 Petr. 1, 2. 14. 22; vgl. Gen. 6, 22; 7, 5; 12, 4; 21, 13 ff; 22, 1 ff); die gehorsamen sind darum gerechte (Hos. 14, 10; Mal. 3, 18; Mt. 23, 37; 1 Joh. 3, 7); der Gehorsam ist des Glaubens Frucht (Hebr. 11, 8), der Ausdruck der Kindesgesinnung der Gläubigen gegen den Vater. Der Menschensohn ist des Gehorsams heiliges Vorbild (Röm. 5, 19; Gal. 4, 4; Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8; Jes. 53).

3. Die Demuth (*ταπεινότης*), die sittliche Selbstbeschränkung vor Gott innerhalb der von Gott uns als Geschöpfen und jedem in seinem besondern sittlichen Berufe gesetzten Schranken, gilt schlechterdings auch von dem sündlosen Menschen, weil er Gott gegenüber nichts ist und hat, was er nicht als unter Gottes Walten stehend wüßte; sie gilt darum auch von den Engeln (Col. 2, 18), und von Christo als dem Menschensohne in seiner Unterwerfung unter Gott (Mt. 11, 29; vgl. 20, 28; Phil. 2, 6—8; Hebr. 12, 2; Joh. 13, 4 ff.). Alle sittliche Demuth ist in ihrem Grunde Demuth vor Gott (Jac. 4, 10; vgl. Gen. 32, 10; Luc. 18, 14), wie die erste Sünde in dem Mangel derselben bestand; wenn Demuth vor den Menschen nicht auf diesem Grunde ruht, artet sie in Knechtsinn und niedrige Gesinnung aus; nur in der Demuth vor Gott lernt der Mensch Demuth vor Menschen vereinigen mit der rechten Selbstachtung der eigenen sittlichen Würde. Alle Demuth ruht auf dem Glauben und ist auch Gehorsam; ihr Wesen aber ist das maßhalten, das sich bescheiden in der von Gott angewiesenen Stellung (Mt. 5, 3; 23, 11; Luc. 22, 24 ff.; Act. 20, 19; Röm. 12, 3. 16; Eph. 4, 1. 2; Phil. 2, 3; Col. 3, 12; 1 Petr. 5, 5; Jac. 4, 6). Die Kindesdemuth strebt nicht nach hohen Dingen, nur nach den höchsten, die allein dem Kindesinne offen stehen, bleibt Gott gegenüber immer kindlich (Mt. 18, 3. 4). Die Demuth ist eine christliche Tugend; der griechischen Sittenlehre war sie fast unbekant (§. 76 f.).

4. Die Hoffnung, *ἐλπίς*, neben dem Glauben und der Liebe als hohe Tugend genannt (1 Cor. 13, 13), richtet sich mit festem Glauben auf das höchste Gut als das zu erreichende Ziel, auf die Idee des Guten (Röm. 8, 24), ist nicht ein bloßes erwarten eines künftigen Glückes, sondern die freudige, vertrauende Zuversicht aus dem Glauben, daß Gott es mit uns wohlmeine und unser sittliches Ziel uns auch wirklich erreichen lasse, wenn wir aufrichtig darnach streben, ist der sittliche Muth in Gott, der seines Sieges gewiß ist und darum auch schon vor dem äußeren Siege alle inneren Hemmungen überwunden hat; sie ist nicht bloß eine unfreiwillige Gefühlsstimmung, sondern

ein sittlich errungenes Gut. Alle Hoffnung ist Glaube, (Hebr. 11, 1) ist aber auch sittliche Hingebung und kindliche Demuth, denn sie erwartet den Sieg nicht von sich, sondern von Gott. Die nur auf das geschaffene gesetzte Hoffnung ist eitel, ist sündlich; die sittliche Hoffnung auf Gott aber läßt nicht zu schanden werden (Röm. 5, 5), und aller sittliche Muth ruht auf ihr (Ps. 9, 11; 25, 2; 31, 15; 40, 5; 56, 4 ff; 62, 6; 91, 2; 112, 7; Joh. 16, 33; Röm. 4, 18; 5, 2. 4. 5; 12, 12; Phil. 3, 1; 4, 4; 2 Cor. 1, 10; 3, 12; 2c.). Gott ist ein Gott der Hoffnung (Röm. 15, 13), weil alle Hoffnung sich auf ihn gründet, auf seine Verheißungen sich bezieht. Des wahrhaftigen Gottes Wort ist Grund, Inhalt und Macht aller wahren Hoffnung. Die Hoffnung ist eine wesentlich nur dem Reiche Gottes angehörende Tugend; unter den Heiden haben nur die Perser eine dunkel ahnende Hoffnung; die Griechen blieden düster in die Zukunft, und ihre Sittenlehre kennt die Hoffnung als Tugend nicht; im Alten Testamente aber begegnet sie uns fast auf jeder Seite; sie ist der in begeisterte Klänge sich ergießende Grundton des religiös-sittlichen Lebens; des Christen in Christo erfüllte Hoffnung weckt und begründet neue.

Ist alle Tugend eine Kraft und ein Beweggrund zum sittlichen handeln, so gilt dies in erhöhtem Maße von den Frömmigkeitstugenden. Da das sittliche Thun sich wesentlich auf ein erst zu erringendes Gut richtet, was also zunächst nur in Gedanken da ist, so ist der sittliche Beweggrund nicht bloß die Liebe zu einem seienden, sondern zugleich auch die Liebe zu einem noch nicht seienden, zu einem nur gedachten, dessen Verwirklichung aber kraft der Liebe zu dem wahrhaft seienden Urgrunde alles Sittlichen uns schlechthin sicher ist, ist also wesentlich Glaube an den liebenden und wahrhaftigen Gott, und Hoffnung auf die Verwirklichung des höchsten Gutes. Kraft dieses frommen Glaubens und hoffens auf grund der Liebe zu Gott wird die Treue in dem zeitlichen Wirken zur freudigen Ausdauer, in dem Wirken für das Geistige und Ewige zur Begeisterung.

Ann. Die Entwickelung der Cardinaltugenden war in der Sittenlehre immer einer der wichtigsten und schwierigsten Punkte. Plato stellte zuerst die vier, schon von Ambrosius und Augustin aufgenommenen, dann das ganze Mittelalter hindurch bis in die neueste Zeit geltenden vier Tugenden auf, denen man in unklarem Zusammenhang die drei theologischen voranstellte (S. 122). Die griechische Tugendgliederung ist für den christlichen Tugendbegriff aber ganz ungeeignet, und ihre gewaltsamen Umdeutungen schon bei Augustin bestätigen dies; während dort die Weisheit als Grundtugend erscheint, ist es hier die Liebe, und zwar die Liebe zu dem liebenden, persönlichen Gott; diese Gottesliebe fehlt aber den Griechen ganz, weil ihr der sichere Gegenstand fehlt. Die evangelische Sittenlehre suchte daher mit richtigem Takt bald anfangs neue Bahnen (§. 37). Die drei Haupttugenden Calvins: Sobrietas, justitia, pietas, (S. 154) erschöpfen die Sache nicht und geben keine geeignete Gliederung, weil die pietas den beiden andern nicht neben-, sondern übergeordnet ist. Schleiermachers Grundtugenden (S. 234): Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit, sind trotz aller angewandten Gedankenkunst doch nur gekünstelt und eignen sich am wenigsten für eine christliche Sittenlehre, auf welche er sie auch nicht anwendet; die Platonischen Tugenden sind viel natürlicher entwickelt. Die Liebe ist gar nicht in der christlichen Tiefe erfasst, am wenigsten als Liebe zu Gott, (dies soll nur ein uneigentlicher Ausdruck sein), sondern ist nur die „belebende Tugend als aus sich hinausbildend, in die Welt, nämlich in die Natur,“ als „darstellend“

„die Vernunft in der Action auf die Natur“; die Vernunft ist das Liebende; die Natur das geliebte; die Liebe zu Gott ist nur wahr als Liebe zur Natur (Eyst. S. 296. 303 ff.); dies ist so ziemlich das Gegentheil des christlichen Begriffs der Liebe. Chr. Fr. Schmid nimmt diese Gliederung in mehr christlicher Deutung auf, ohne sie aber genauer auszuführen (Christl. Sittenl. S. 528). — Am eigentümlichsten ist Nothes Gliederung. *) Er nimmt zwei Tugenden des Selbstbewußtseins oder der Vernünftigkeit und zwei Tugenden der Selbstthätigkeit oder der Freiheit an. 1. Die individuell bestimmte Vernünftigkeit ist die Genialität, die Tüchtigkeit zu einem schlechthin individuellen erkennen, so daß dasselbe schlechterdings von keinem andern vollzogen werden kann, die eigentliche künstlerische Tugend; zu ihr gehören der Muth, die Gelassenheit, die Schamhaftigkeit, die Anmuth, das Mitgefühl, das Vertrauen u. 2. Die univ. versell bestimmte Vernünftigkeit ist die Weisheit, die Tüchtigkeit zu einem univ. versellen erkennen, so daß dasselbe schlechthin von jedem andern in gleicher Weise zu vollziehen ist; sie erscheint als Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, Wohlwollen, Billigkeit u. 3. Die individuell bestimmte Freiheit ist die Originalität, die Tugend, welche specifisch zum individuellen bilden qualificirt, die eigentümliche gesellige Tugend; dazu gehören die Tapferkeit, die Mäßigkeit, Keuschheit, Würde, Uneigennützigkeit, Treue u. 4. Die univ. versell bestimmte Freiheit ist die Stärke, welche zu einem univ. versellen bilden, d. h. zum arbeiten und erwerben führt, die eigentliche öffentliche oder bürgerliche Tugend; sie erscheint als Beharrlichkeit, Geduld, Mäßigung, Beredsamkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth u. (123)

II. Die sittliche Gemeinschaft als die Frucht des sittlichen Lebens.

§. 141.

Alles sittliche Thun ist ein gemeinschaftbildendes, und alle wahre Gemeinschaft ist ein Ausdruck der Liebe, in der Natur als ein Ausdruck der inwonenden göttlichen Liebe, in der Menschheit als der der menschlichen. Das höchste Ziel des sittlichen Lebens ist zwar die volle, sittlich errungene Gemeinschaft mit Gott, aber der Mensch, als Einzelwesen in natürliche und geistige Beziehung gesetzt zu den andern Geschöpfen, erfüllt seine sittliche Aufgabe nicht in der ausschließlichen Gemeinschaft mit Gott, sondern nur zugleich in der Gemeinschaft mit den Kindern Gottes, hat es also zur sittlichen Aufgabe, jene Beziehung zu andern Menschen zu einer sittlichen Gemeinschaft zu bilden, ohne welche seine persönliche Vollkommenheit nicht erreicht werden kann. Die ursprünglichste natürliche Gemeinschaft ist die Geschlechtsgemeinschaft, aus welcher die zweite, die zwischen Eltern und Kindern, von selbst folgt; beide sollen aus der bloß natürlichen zur sittlichen Gemeinschaft der Familie erhoben werden.

*) 1. A. §. 645 ff. 2. A. §. 637 ff.

Da alle Liebe eine, wenn auch vorfittliche und bloß natürliche Gemeinschaft schon voraussetzt, so ist das sittliche bilden der letzteren nicht ein schlechtthin neues schaffen einer solchen, sondern das geistige verklären der schon natürlich bestehenden. Ist die sittliche Gemeinschaft mit Gott auch das höchste Gut, so schließt dieses dennoch die Gemeinschaft mit andern vernünftigen Geschöpfen nicht aus, sondern ein, denn Gott selbst steht mit ihnen in Gemeinschaft. Der mystische Quietismus ist nur eine verfeinerte Selbstsucht und widerspricht der christlichen Weltanschauung, denn Gott hat nicht bloße Einzelwesen geschaffen, sondern sie für einander bestimmt; „es ist nicht gut“, nicht der wahren sittlichen Bestimmung des Menschen entsprechend, „daß der Mensch allein sei“, denn dem vereinzelter Menschen fehlt ein sehr wesentliches sittliches Wirkungsgebiet, auf welchem er nicht bloß, wie bei Gott, aneignend und gehorchend, nicht bloß, wie bei der Natur, beherrschend, sondern wie zu dem gleichartigen bildend und aneignend in gegenseitiger sittlicher Wechselwirkung sein kann. Ohne sittliche Gemeinschaft kann die Sittlichkeit nicht zu voller Entwicklung kommen; die Gemeinschaft ist nicht bloßes ruhendes Sein, sondern ist ein wirkendes Gut, ist die Bedingung neuer, höherer Sittlichkeit. Das Einsiedlerleben ist schon hierdurch sittlich verurtheilt; die heilige Schrift weiß von ihm nichts; Einsamkeit mag wol als eine vorübergehende Vorbereitung zu einem tieferen Samlung bedürftenden Verufe heilsam sein (Luc. 1, 80), wie auch der Menschensohn selbst eine zeitlang sich zurückzog (Mt. 4), aber diese Sabbatstille des Gemüthes kann nicht, im Gegensatz zum thatkräftigen Leben unter den Menschen, das allein geltende sein. Das Einsiedlerleben ist selbst da, wo die strenge Zucht gegen die sündliche Natur eintritt, ein unsittliches aufgeben der sittlichen Pflichten des Menschen in Beziehung auf die anderen Menschen, ein zertrümmern des Reiches Gottes in lauter Atome, in bloße vereinzelte Wesen, und darum auch der ältesten Kirche völlig fremd.

Die Gemeinschaft mit andern Menschen ist zunächst eine bloß natürliche; aber in seinem ganzen Sein und Wesen, und vor allem dem geistigen, soll der Mensch nichts haben, was er bloß natürlich empfangen, nicht sittlich sich angeeignet oder gebildet hätte. Die Gemeinschaft der Geschlechter und auch die zwischen Eltern und Kinder ist zunächst noch außersittlich, unterscheidet den Menschen noch nicht vom Thiere; jede muß erst in das sittliche erhoben werden, wenn sie nicht ins unsittliche umschlagen soll; selbst Elternliebe kann sündlich sein.

a. Die Familie.

§. 142.

Die natürliche Geschlechtsliebe ist, als eine Offenbarung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe, an sich schon ein Vorbild der sittlichen Gemeinschaft, schafft aber diese selbst noch nicht. Das bloß natürliche, also außersittliche derselben beschränkt sich durchaus auf die unbewußte natürliche Neigung; die Erhebung der Neigung zur wirklichen Liebe aber ist nie eine vor- oder außersittliche, sondern ruht auf sittlicher Entschließung; und die wirkliche Vollziehung der Geschlechtsgemeinschaft darf nie auf der bloß natürlichen Liebe ruhen, sondern kann als eine freie That nur die Bekundung der schon vollbrachten sittlichen Ge-

meinschaft der Personen kraft der sittlichen Liebe sein. Ohne diese Bedingung ist sie nicht außersittlich, sondern widersittlich, als eine thatsächliche Vernichtung der sittlichen Gemeinschaft.

Die Geschlechtsgemeinschaft ist die erste mögliche Gemeinschaft und hat darum in der Natur ihre erste Anstrengung. Wie der Mensch nicht ein schlechthin anderes und neues Geschöpf war, sondern das von Gott begeisterte Naturgebilde, so soll auch die erste sittliche Gemeinschaft nicht eine durch den Menschen schlechthin neugeschaffene sein, sondern eine sittlich verklärte natürliche Gemeinschaft. Die Geschlechtsliebe waltet in der ganzen lebendigen Natur, ist deren höchste Lebenserscheinung und darum auch die höchste Befundung der in der Natur waltenden göttlichen Liebe. Die Pflanze entwickelt in der Geschlechtsblüte ihre höchste Kraft und Pracht, das Thier hat in der Geschlechtsliebe das Gefühl der höchsten Lust, als das Gefühl des vollkommenen, zur vollen Lebenseinheit sich gegenseitig ergänzenden Einklanges mit seinesgleichen; es ist das Gefühl, daß es nicht bloßes Einzelwesen, sondern lebendiges Glied eines höheren Ganzen sei. Der Mensch hat diese Lebenserscheinung nicht zu zerstören, sondern zu verklären, die in den Thieren unbewußt waltende Liebe zur bewußten, sittlichen zu erheben. Der Idee nach eins, sind die Geschlechter in Wirklichkeit verschieden, einander zur vollen Idee des Menschen ergänzend. Der etwas plumpe Mythos von den ursprünglichen Zwittergestalten in Platos Symposion (p. 205) ist nur ein entarteter Nachhall des viel sinniger in der biblischen Erzählung von der Bildung Havas aus Adams Rippe ausgedrückten Gedankens.

Die Liebe ist ihrer Idee nach nicht bloß erhaltend, sondern auch ausbreitend, Leben weckend und fördernd; daher ist die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts durch die höchste irdische Liebe bedingt. Alle Liebe ist aneignen und bilden zugleich; in der Geschlechtsliebe eignen die Geschlechter als natürliche Wesen sich einander an und bilden einander, obgleich in verschiedenem Maße; das geistig-sittliche aneignen und bilden muß aber dem natürlichen als sittliche Weihe und Bedingung vorangehen; die Umkehrung dieses Verhältnisses, die sittliche, persönliche Liebe erst auf die natürliche Geschlechtsgemeinschaft folgen zu lassen, ist sittlich unmöglich, weil dadurch die letztere zum rein thierischen und unsittlichen herabgesetzt ist und nicht mehr der Ausgang eines Sittlichen werden kann.

Aller Besitz ist sittlich nur als Eigentum, d. h. durch sittliches erringen und aneignen; die Geschlechtsgemeinschaft aber ist das volle gegenseitige hingeben und aneignen zum Eigentum der andern Person; sie ist also wenn sie nicht die Offenbarung und die Frucht der schon vollbrachten sittlich-persönlichen, geistigen Einheit, und Aneignung zum sittlichen Eigentum der Personen, darum zum bleibenden, unauflöslichen ist, nicht ein bloß natürliches Thun, sondern ein widersittliches wegwerfen der eignen sittlichen Persönlichkeit und ein unsühnbares vernichten der sittlichen Persönlichkeit des andern. Die verlorne Unschuld ist unwiederbringlich; bloße Geschlechtsgemeinschaft ohne sittliche Liebe ist ein schänden. Die sittliche Liebe aber ist ihrem Wesen nach bleibend; was der Person liebend als Eigentum angeeignet ist, ist unveräußerlich, kann nur mit der Persönlichkeit selbst aufgehoben werden. Hurerei ist nicht bloße Thierheit, steht als sittliche Selbstwegwerfung unter ihr, denn das Thier wirft sich nicht weg. Auch bei dem ersten Menschen ging die sittliche Liebe der Geschlechtsgemeinschaft voran. „Da sprach der Mensch: das ist doch Wein von meinen Weinen und Fleisch von

meinem Fleisch; man wird sie Mannin heißen, darum, daß sie vom Manne genommen ist.“ Dies ist der kindlich-natürliche Ausdruck der sittlichen Liebe, das volle Bewußtsein von dem Einklange und der Einheit zwischen Mann und Weib; das Weib ist des Mannes anderes ich, gehört zu ihm, ist ihm zum Eigentum und er zu dem ihrigen bestimt; sie ist von ihm und für ihn. Diesem Ausdrucke der sittlichen Liebe schließt sich daher als Folgerung der weitere Gedanke an: „darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden sein ein Fleisch“; das einswerden im Fleisch folgt erst aus dem einssein im Geiste und auf dasselbe; sie werden auch geschlechtlich eins, weil sie sich gegenseitig als zur persönlich sittlichen Einheit zusammengefaßt erkannt haben. Das sittliche Bewußtsein der persönlichen Zusammengehörigkeit, die freie Anerkennung des gegenseitigen angehorens zum Eigentum ist die unabwiesbare sittliche Voraussetzung der Geschlechtsgemeinschaft. Ohne diese sittliche Bedingung wird das, was die Blüte des Naturlebens, der innerste Mittelpunkt aller Naturgeheimnisse, die Zusammenfassung aller wunderbaren Naturkraft ist, der Zeugungsact, der als sittlicher ein geheiligter ist, zu einem schlechtthin unsittlichen und würdigt den Menschen mehr als jedes andere bloß natürliche Thun zum Thier herab.

§. 143.

Daraus daß die sittliche Geschlechtsliebe eine Liebe der Personen zu einander ist, die sittliche Persönlichkeit aber an sich der andern an sittlichem Werth, also an sittlichem Recht gleichsteht, folgt, daß die in der Geschlechtsgemeinschaft gesetzte Hingabe einer Person zu vollem sittlichen Eigentum an die andere nur dann möglich ist, wenn diese Hingabe eine gegenseitige, also beide Personen einander ausschließlich angehören. Die sittliche Geschlechtsliebe erscheint also nur in der Ehe zweier Personen zum Zwecke der Geschlechtsgemeinschaft und darum der vollen, persönlichen Lebensgemeinschaft. Vielweiberei ist sittlich unmöglich, ist nur eine rechtlich geordnete Buhlerei, macht wirkliche persönliche Liebeshingebung, also die Ehe, unmöglich. Aus demselben Grunde ist die Ehe sittlich unauflöslich. Die Ehe ist nicht ein bloßes Recht, ein erlaubtes, sondern eine von Gott gewollte und ausdrücklich eingefetzte sittliche Gemeinschaft, ihre Schließung daher nicht eine bloß natürliche, sondern auch eine religiöse Handlung, die, unter der ausdrücklichen Verheißung des göttlichen Segens stehend, auch naturgemäß mit der religiösen Weihe umgeben ist.

Der außerchristliche Gedanke der Vielweiberei schließt das sittliche Wesen der Ehe schlechtthin aus; das Weib ist da wol des Mannes, aber nicht der Mann des Weibes Eigentum; dies ist ein Gegensatz in dem sittlichen Werth und Rechte beider Geschlechter, welcher auf sittlichem Standpunkte unmöglich ist (§. 69), denn er hebt die sittliche Persönlichkeit des Weibes auf; thatsächlich ist das Weib in der Vielweiberei auch nur Sklavin. Ueber die Vielweiberei des Alten Testaments können wir hier noch nicht reden. Die erste göttliche Einsetzung der Ehe kennt nur die Ehe mit einem Weibe, und das Neue Testament

setzt diese überall voraus (Mt. 19, 3 ff; 1 Cor. 7, 2; 11, 11; Eph. 5, 28; 1 Tim. 3, 2).

Da die Ehe durchaus auf der persönlichen Liebe zur Person ruht, so ist sie kein bloßes Rechtsverhältnis; und da in ihr die Personen einander vollkommen angehören, ihr gegenseitiges Eigentum sind, dessen Wesen und Kraft die Liebe ist, so bleibt die Auffassung der Ehe als eines bloß rechtlichen Vertrages nicht bloß hinter der sittlichen Idee der Ehe zurück, sondern ist an sich widersittlich, denn das Contractverhältnis setzt das nichtvorhandensein der hingebenden Liebe voraus, schließt die vollkommene sittliche Lebens- und Liebesgemeinschaft, das angehören als sittlichen Eigentums aus, richtet vielmehr zwischen beiden nur auf ihren eignen Vorteil bedachten Personen die Scheidewand des Misstrauens auf und überläßt den einen Gatten dem andern nur zur vertragsmäßigen Nutznießung. So wenig zwischen Eltern und Kindern in deren gegenseitigen Familienpflichten ein Contractverhältnis denkbar ist, so wenig ist es zwischen Gatten sittlich möglich. Eine auf bloßem Rechtsvertrage ruhende Geschlechts-gemeinschaft ist nur eine anständige Buhlerei, steht dem Wesen nach mit der Vielweiberei auf gleicher Stufe. — Kindererzeugung ist nicht sowol der Zweck, als vielmehr der Segen der Ehe; ihr Zweck ist schlechterdings die Erfüllung der sittlichen Liebe; die Ehe ist und bleibt in voller Geltung, auch da, wo jener Segen ausbleibt; der landrechtliche Satz: „Hauptzweck der Ehe ist die Erzeugung und Erziehung der Kinder“ (II, Tit. I, §. 1), entspricht eher einem geregelten Concubinat und der Vielweiberei als dem sittlichen Gedanken der Ehe und müßte folgerichtig die Unfruchtbarkeit zu einem vollgiltigen Scheidungsgrunde machen.

Eben darum, weil die Gatten einander als sittliches Eigentum angehören, läßt die Ehe auch sittlich keine Auflösung zu. Das sittliche Eigentum ist mit der sittlichen Eigentümlichkeit, also dem persönlichen Wesen des Menschen, untrennbar vereinigt, ist wie dieses unveräußerlich. Die Möglichkeit der Scheidung liegt der Ehe ebenso fern, wie der Mensch sich nicht von seinem persönlichen Leben, seinem eigentümlichen Charakter, also von sich selbst scheiden kann; und wie eine Zerreißung des Geistes in sich selbst nur im sündhaft entarteten Zustande denkbar ist, nämlich als Verrücktheit, so ist die Ehescheidung auch nur denkbar im Zustande sündlich-frankhafter Entartung, ist eine sittliche Verrücktheit, eine moralische Vernichtung der beiden sich scheidenden Gatten. Christus spricht (Mt. 19, 3—9) diese sittliche Unmöglichkeit der Ehescheidung aus und begründet sie durch das inhaltsschwere Wort: „so sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch; was nun Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“ Das sind nicht zwei Gründe, sondern einer; Gott hat die Ehe zusammengefügt durch seine ursprüngliche Einsetzung, durch seinen Schöpfungswillen, welcher das Wesen der Ehe dahin bestimmte, daß beide Gatten ein Fleisch seien, ein einiges, schlechtthin untrennbares Leben nach Seele und Leib, wie jeder lebendige Leib ein einiges, untrennbares Ganze ist und jede Trennung der Tod desselben. Die Untrennbarkeit der Ehe wird von Christus noch stärker hervorgehoben durch die Anführung des Wortes des Schöpfers bei Einsetzung der Ehe: „darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und werden die zwei ein Fleisch sein.“ Der Mensch soll Vater und Mutter nicht verlassen mit seiner Liebe, obgleich er äußerlich von ihnen sich mehr entfernen kann, um eine eigene Familie zu begründen; aber enger noch als das Band zwischen Eltern und Kindern ist das Band

zwischen den Gatten, die einander gegenseitig vollständig zu eigen sind. Wenn nun das Band der Liebe und Einheit zwischen Eltern und Kindern nie gelöst werden kann ohne hohen Frevel, so kann noch weniger das Band zwischen den Gatten sittlich gelöst werden. Die Einheit des „Fleisches“ ist nicht bloß, ja nicht vorzugsweise auf die leibliche Vereinigung zu beziehen, sondern weist auf die höchste vollkommene sittliche Vereinigung des ganzen Lebens nach Leib und Seele hin. Eine bloß geistige Einheit wird bezeichnet mit *μία καρδιά καὶ ψυχὴ* (Act. 4, 32), Ehegatten aber sind auch *εἰς μίαν σάρκα* (1 Cor. 6, 16; vgl. 7, 4; Eph. 5, 28 f.). Ehebruch allein wirkt Ehetrennung, und jede Ehetrennung ist ihrem sittlichen Wesen nach Ehebruch (vgl. 1 Cor. 7, 10), und in Beziehung auf die Kinder ein frevelhaftes Vernichten der Familie.

Von hoher Bedeutung ist es, daß die heilige Schrift die göttliche Einsetzung der Ehe ausdrücklich verbürgt und der sittlichen Ehe eine besondere Segensverheißung gibt (Gen. 1, 28; 2, 24; 9, 7; Mt. 19, 4 ff.; vgl. Ps. 128, 3; 127, 3—5). Die Ehe kann also in keinerlei Weise mit einer Unheiligkeit oder Niedrigkeit behaftet sein, so daß sie mit einem wahrhaft geistlichen und heiligen Leben unvereinbar wäre; sonst hätte Gott dem zur Heiligkeit berufenen ersten Menschen, als er ihm das Weib zuführte, zugemuthet, von seiner höheren Bestimmung zurückzutreten, und Adam hätte nicht bloß das Recht, sondern eigentlich die Pflicht gehabt, das von Gottes Liebe ihm dargebotene zurückzuweisen; und die Schöpfung des Weibes wäre eigentlich die erste Versuchung gewesen. Im rechtmäßigen, unverdorbenen Zustande der Menschheit ist es nicht bloß das Recht, sondern auch die Pflicht des sittlich und körperlich gereiften Menschen, in diesem von Gott selbst eingesetzten Stande der Ehe zu leben; und nicht die Ehe selbst, sondern nur die bestimmte Wahl des Gatten ist abhängig von der besonderen persönlichen Liebesneigung. Gottes Wort „es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei, ich will ihm eine Gehilfin machen, die für ihn sei“, bekundet bestimmt, daß die Ehelosigkeit an sich nicht das bessere sei, sondern das weniger gute, sowohl für den Mann, denn er soll eine Gehilfin haben, als auch für das Weib, denn ihre ausdrückliche Bestimmung ist, für den Mann eine Gehilfin zu sein. Wie es sich hiermit nach dem Sündenfalle verhalte, haben wir hier noch nicht zu fragen.

Wenn in jedem nicht ganz verwilderten Volke die Ehe nicht durch bloße Willensentschließung der beiden Personen, sondern durch eine irgendwie feierliche und vielfach selbst religiös geweihte Schließung begonnen wird, so bekundet sich darin das sittliche Wesen der Ehe; und der Werth, den ein Volk auf die religiös-sittliche Weihe der Ehe legt, ist ein ziemlich sicherer Maßstab seiner Sittlichkeit in Beziehung auf das Geschlechtsleben.

§. 144.

Beide Gatten stehen als sittliche Personen einander gleich; beide finden ihre Einigung in der vollen hingebenden Liebe, und darum in der liebenden, freien Unterwerfung unter das sittliche Gesetz. Beide Gatten ergänzen einander auch in geistig-sittlicher Beziehung; und nur in Beziehung auf diese den wahren Einklang bedingende Ergänzung ist das Weib in vielen Dingen mehr geleitet als sich selbst bestimmend. Dies ist aber nicht eine wirkliche Herrschaft des Mannes über das Weib als über ein unterworfenenes, sondern nur eine bedingte Höherstellung

des Mannes als des thätig leitenden Einheitspunktes des gemeinsamen Lebens. — Als ein sittliches Verhältniß ruht die Ehe auf der Freiheit, also auf der freien gegenseitigen Wahl, setzt folglich die sittliche Mündigkeit beider Liebenden voraus. Die Freiheit der Wahl ist aber nicht vernunftlose Willkür, sondern richtet sich sittlich auf die wahre zum vollen Lebenseinflange sich ergänzende persönliche Eigentümlichkeit der beiden, und erlangt ihre sittliche Bestätigung durch die freie Anerkennung von seiten der sittlichen Gemeinde, zunächst der Familie.

Die sittliche Gleichheit ist nicht Einerleiheit. Da der höchste Zweck für alle sittlichen Wesen derselbe ist, so ist eine Verschiedenheit des sittlichen Werthes der Geschlechter undenkbar (Gal. 3, 28; 1 Petr. 3, 7). Die Niedrigstellung des weiblichen Geschlechts bei allen nichtchristlichen Völkern ist ein Zeichen sittlicher Noheit, welches selbst die Griechen nicht ganz ausgelöscht haben. Die Schöpfungsgeschichte des Weibes bekundet deren wahre Würde; von des Mannes Herzen genommen gehört sie an des Mannes Herz, nicht als Sklavin zu seinen Füßen; sie gehört zu ihm, ist nicht bloß Fleisch von seinem Fleisch, sondern auch Seele von seiner Seele. Der Gegensatz des Geschlechtes, der nicht ein bloß leiblicher ist, bedingt allerdings auch sehr verschiedene sittliche Aufgaben, die aber an sittlichem Werth einander schlechthin gleichstehen. Das walten der Frau im Kreise der Familie ist um nichts geringer als das des Mannes in einem bürgerlichem Berufe; und wenn kraft jener Verschiedenheit das Weib in vielen Beziehungen, besonders den des äußerlichen gesellschaftlichen Berufes, der Thätigkeit nach außen, dem Manne als dem in diesem Gebiete leitenden von rechtswegen untergeben ist (Eph. 5, 22. 23), so ist dafür der Mann in dem Gebiete der weiblichen Thätigkeit wieder rechtmäßig vom Weibe abhängig; und es ist kein Manneslob, in Küche und Kinderstube zu walten. Jedes herrscht ordnungsmäßig in seinem Gebiete; und es ist vollkommen in der Ordnung, wenn das Weib in dem ihrigen einen bestimmenden Einfluß auf den Mann hat (§. 69). Das wirkliche Herrschaftsverhältniß des Mannes über das Weib ist nicht das ursprüngliche und wahre, widerspricht der wahren, hingebenden Liebe und Würde der Weiblichkeit, und wird in der heiligen Schrift ausdrücklich als eine Strafe für die Sünde erklärt (Gen. 3, 16). Eine gewisse leitende Ueberordnung des Mannes dagegen ist das ursprüngliche und rechtmäßige Verhältniß und ruht keineswegs erst auf der Sünde; Adam war ebenso schuldig wie Heva; die Sünde wirkte nur, daß die ursprüngliche rechtmäßige Unterordnung des Weibes zu einem Dienstverhältniß wurde. Ist auch das Weib in mehr als einer Beziehung das „schwächere Gebilde“ (1 Pt. 3, 7), so ist sie dennoch „Miterbe der Gnade“ und hat zwar eine andere und eigentümliche, aber nicht minder hohe sittliche Aufgabe als der Mann; sie hat als des Mannes Gehilfin das treu zu pflegen und zu nüren, was der mehr den starken, selbständigen Willen darstellende Mann thatkräftig schafft. Das starke eingreifen ins Leben, das setzen des Zieles und das schaffen ist dem Manne überlassen, das Weib soll darin für ihn, zu seiner Hilfe sein, ihn zum lebendigen Mittelpunkt ihres ihr eigentümlichen wirkens haben (1 Cor. 11, 8. 9). Obwol das Weib zuerst gesündigt hatte und der Mann erst von ihr verführt wurde, so wendet sich der strafende Gott doch zuerst an Adam und fordert von ihm Rechenenschaft, und dann erst an Heva; Adam war verpflichtet,

das schwankende und sündigende Weib zurechtzuweisen, nicht von ihr sich leiten zu lassen.

Die Eheschließung ist weder ein Geschäft, noch eine Frucht bloßen verliebens; wo nicht die sittliche Liebe die Ehe schließt, wird diese entweiht. Die Ehe kann also nicht durch die Eltern für sich abgemacht werden, so wenig wie die Eltern für die Kinder Tugend üben können; das Sittliche muß jeder selbst vollbringen. Die zur rechten Ehe schlechtthin notwendige freie, persönliche Wahl darf nicht willkürlich und zufällig sein; sie hat zum Wesen die Verwirklichung der vollen Lebenseinheit beider Personen zum Zwecke der sittlichen Gemeinschaft. Diese Einheit, also dieser vollkommene Einklang, setzt einen Unterschied und eine Gleichheit der geistig und leiblich sich gegenseitig ergänzenden Personen voraus. Der Unterschied ruht in dem rechtmäßigen geistig-leiblichen Gegensatz der Geschlechter im allgemeinen und in der besonderen persönlichen Eigentümlichkeit, die in der entgegengesetzten vielfach ihre Ergänzung und darum ihre sittliche Befriedigung findet; das feurige, heiße Gemüt wird durch ein mildes, sanftes wohlthuend ergänzt. Die Gleichheit ruht in der wesentlichen Uebereinstimmung beider Personen in ihrer nicht bloß sittlichen und geistigen, sondern auch leiblichen Eigentümlichkeit, die auch in dem Unterschiede walten kann. Ohne die Gleichheit keine Eintracht; ohne den Unterschied keine gegenseitige Ergänzung, also keine gegenseitige Anziehung. Die Wahl zur Ehe ist ein finden der ergänzenden Persönlichkeit, ist frei und unfrei zugleich. Es liegt in diesem finden allerdings etwas geheimnisvolles, was nicht in das verständige Bewußtsein aufsteigt; und das ahnende Gefühl geht auch im rechtmäßigen Zustande des Menschen hierbei dem bestimmten erkennen voraus; aber es darf eben nicht bei dem bloßen Gefühle bleiben, und der Mensch muß es alsbald zum vernünftigen Bewußtsein erheben, das vor sittliche Liebesgefühl zur vernünftigen Liebe verklären.

Der sittlich-vernünftige Charakter der Eheschließung wird, wie dies bei allen nicht ganz rohen Völkern durch die Sitte anerkannt ist, dadurch verbürgt, daß sie der bloßen Willkür des einzelnen entnommen und der Anerkennung der sittlichen Gemeinschaft unterworfen wird, zunächst also der Eltern (vgl. 1 Cor. 7, 37). Sind die Eltern auch nicht befugt, an stelle der Kinder deren Gatten zu wählen, so sind sie vollkommen berechtigt, die Wahl der Kinder durch ihre Bestätigung zu weihen.

§. 145.

Die Ehe als erzeugend ist die Grundlage der weiteren Familie, die wie jene nicht ein bloß natürliches, sondern wesentlich ein sittliches Verhältnis ist. Die Familienglieder stehen zu einander entweder in dem Verhältnisse der Gleichheit, als Gatten oder als Geschwister, oder der Ueber- und Unterordnung, als Eltern und Kinder. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ist die erste Ungleichheit unter den Menschen und die Voraussetzung und das Vorbild aller andern Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung. Eltern und Kinder stehen zu einander in dem Verhältnisse sittlicher Persönlichkeiten, also immer auch gegenseitiger sittlicher Pflichten; die Eltern haben in Beziehung auf die Kinder überwiegend die Pflicht des bildens, also der Erziehung, in

welcher das von anfang an schon notwendig damit verbundene schonende Verhalten bei weiterer Entwicklung immer mehr hervortritt, bis es zuletzt überwiegt, und das Kind sittlich mündig geworden ist. Da aber bei der rechtmäßigen Entwicklung auch die Eltern geistig und sittlich immer fortschreiten, so bleiben sie auch den mündig gewordenen Kindern immer noch übergeordnet; ihre bildende Einwirkung auf die Kinder kann nie aufhören und nie in das Verhältnis sittlicher Gleichheit mit ihnen übergehen. Die Kinder andererseits bleiben stets, obgleich nicht in stets gleicher Weise, den Eltern in ehrfurchtsvollem Gehorsam unterworfen, der aber, selbst auf der Gottesliebe ruhend, auch stets durch diese bedingt bleibt.

Der Unterschied zwischen Gatten und Blutsverwandten ruht auf dem Unterschiede der sittlichen und der natürlichen Gemeinschaft. Beide sind eine nicht bloß geistig-sittliche, sondern auch leiblich-natürliche Gemeinschaft. Bei den Gatten ruht aber die leiblich-natürliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen sittlichen, bei den Blutsverwandten ruht die sittliche Gemeinschaft auf der vorausgegangenen leiblich-natürlichen; jene werden auch leiblich eins, weil sie einander lieben, diese lieben einander, weil sie dem Blute nach eins sind; jene gehen von dem ursprünglichen geschiedensein zur Vereinigung, diese von der ursprünglichen Vereinigung zum geschiedensein; die eigentliche Blutsverwandtschaft schließt die Geschlechtsgemeinschaft aus. Daß die Verwandten mit einander durch besonders enge Liebesbände verbunden sind (Gen. 13, 8. 9: 14, 14 ff; 18, 23 ff; 29, 13 ff; Ex. 18, 5 ff; Ruth. 1; 2, 20; Lc. 1, 38. 40. 58; vgl. Hi. 19, 13; Ps. 31, 12; 69, 9), widerspricht nicht der allgemeineren Nächstenliebe.

In der Familie beginnt nun die sittliche Gesellschaft mit ihren rechtmäßigen Unterschieden. Die Gatten bilden noch keine Gesellschaft, denn sie sind ein Fleisch; Eltern und Kinder bilden bereits eine solche, denn sie sind ein Geist, aber in dem Verhältnis der Ueber- und Unterordnung. Lauter gleichartige, einander schlechthin gleichstehende Personen bilden wol einen Haufen, aber keine Gesellschaft; wo kein lebendiger, das Ganze leitender Mittelpunkt, kein schlagendes Herz für den Leib, keine Seele für die Bewegungsglieder ist, da ist kein lebendiges Ganze, keine Gesellschaft. Ungleichheit ist das Wesen jeder sittlichen Gesellschaft, nicht die Ungleichheit des sittlichen Rechtes der Persönlichkeit, sondern die Ungleichheit der geistig-sittlichen Stellung in der Gesellschaft. Die Eltern sind die ersten Fürsten, und die rechten Fürsten sind des Volkes Väter; Patres war der Ehrenname der römischen Senatoren; Aelteste heißen in gleicher Bedeutung die Lenker der sittlichen Gesellschaft in fast allen freien Verfassungen des Altertums und der Kirche. Die Eltern sind die Leiter der Kinder von Gottes Gnaden, denn die Kinder sind Gottes segnende Gnadengabe (Gen. 21, 1; 25, 21; 29, 31; 30, 6. 17 ff; 33, 5; Ex. 23, 26; Dt. 7, 14; Ruth. 4, 13; 1 Sam. 2, 21; Ps. 127, 3; 128, 3; vgl. 1 Tim. 2, 15); darin liegt der Eltern Recht und Pflicht. Im Namen Gottes leitend, für die Kinder Gottes Stellvertreter [Eph. 6, 1; vgl. Lev. 19, 32], haben sie nicht bloß Recht an ehrfurchtsvollem Gehorsam, sondern auch die Pflicht ehrfurchterweckender Erziehung. Elternliebe ist an sich etwas rein na-

türliches, daher auch bei dem natürlichen Menschen (Gen. 21, 16; 31, 28. 43. 50. 55; 1 Kön. 3, 16 ff.; Jes. 49, 15; Mt. 2, 18; Lc. 15, 21 ff.; Joh. 4, 47 ff.), um wie viel höher also bei den Frommen (Gen. 9, 26. 27; 21, 11. 12; 22, 2; 24; 27; 28, 1-4; 37, 3. 34. 35; 42, 36 ff.; 43, 14; 44, 22. 30; 45, 28; 46, 30; 48, 10 ff.; Ex. 2, 2 ff.; 2 Sam. 12, 16 ff.; 13, 30 ff.; 14; 18, 33; 19, 1 ff.; Spr. 10, 1; 15, 20; Jer. 31, 15; Mt. 2, 14; Lc. 2, 35. 44; Joh. 19, 25).

Die Eltern haben die Kinder zu sittlich gereiften Persönlichkeiten heranzubilden: das ist nicht bloß ein Recht der Eltern, sondern auch der Kinder, darum für jene eine Pflicht: sie haben die geistig-sittlichen Errungenschaften ihrer eigenen geistigen Entwicklung und darum auch die der Menschheit überhaupt auf die Kinder zu übertragen, also, daß diese nicht die gleiche, schlechthin von vorn anfangende Entwicklung wie die Eltern in ganz gleicher Weise wieder durchzumachen haben, denn dies ist nur die Weise und das Wesen der Naturdinge, sondern daß sie in die Geschichte selbst eintreten, deren geistige Ergebnisse selbst lernend aufnehmen, um sie ihrerseits weiter fortzuführen. Alles geistige bilden der geistig noch unmündigen ist ein geschichtliches arbeiten, ein aufnehmen des noch ungereiften Geistes in das weben und walten der Geschichte. Da nun das Kind zwar zur sittlich mündigen Persönlichkeit heranzureifen soll, aber schon von anfang an dem Wesen und der Anlage nach sittliche Persönlichkeit ist, so ist das bilden derselben durch die Eltern nie ein ausschließliches einwirken, also auf seiten des Kindes nie ein bloß unthätiges aufnehmen, sondern immer auch ein geistig-sittliches mitwirken des Kindes, ein immer stärker hervortretendes selbstbilden desselben, also daß von anfang an immer auch ein schonendes Verhalten gegen das Kind mit dem bildenden Thun vereinigt sein muß; und solches bilden ist eben das erziehen. — Die Erziehung, die, auf das sittliche Ziel, den Einklang mit Gott und dem sittlichen Ganzen gerichtet, immer ein natürliches und geistiges, ein besonderes und ein allgemeines bilden zugleich sein muß, das Kind zu Gott, zur Gotteskindschaft führen soll (Gen. 18, 19; Dt. 4, 9 f.; 6, 7; 11, 19; 31, 12. 13; 32, 46; Ps. 78, 3 ff.; 34, 12; Jes. 38, 19; Eph. 6, 4; vgl. Luc. 2, 27), ist die Befundung der Vernünftigkeit; das Thier bedarf ihrer nicht, weil es nie frei und sittlich wird. Natürlich gut ist jedes geschaffene seinem Wesen nach; sittlich gut und wirklich vernünftig und frei wird es nur durch Erziehung. Wo die sittlich unerzogenen und ungereiften die Freiheit zu schaffen versuchen, da wird es eben Zügellosigkeit und damit rohe Gewaltherrschaft des stärkeren. In dem Bedürfnisse und der Forderung der Erziehung liegt die Anerkennung, daß alles wahre Wesen des Kindes ihm nicht schon unmittelbar von Natur gegeben ist, sondern durch freie, geistige That erst errungen werden müsse, aber auch nicht durch bloß einzelne That, sondern durch sittliches aneignen des geistig in der Menschheit schon errungenen, durch geistigen Gehorsam gegen die geistig und sittlich mündigen. Das Kind kann nicht sich selbst erziehen, kann aber auch nicht erzogen werden ohne sein sittliches Zuthun; es muß sich eben willig erziehen lassen.

Ehrfurcht vor den Eltern, und dem entsprechend vor den Alten überhaupt, gilt bei allen Völkern, die ganz wilden ausgenommen, als heilige Pflicht (vgl. Gen. 9, 23); und es ist immer ein Zeichen tiefer sittlicher Zerrüttung des Volksgeistes, wenn die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, überhaupt der Jugend vor dem Alter sinke, und vor allem, wenn dieses sinke nicht unver-

schuldet ist. Bei einem sittlich rechtmäßigen Entwicklungsgange der Menschheit ist es schlechtthin undenkbar, daß das Alter so tief herabkäme, daß es unter die Weisheit und sittliche Reife der Jugend sänte; die höhere Weisheit und Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge muß kraft der höheren innerlichen und äußerlichen Erfahrung dem höheren Alter unverlierbar bleiben; und es gehört zu den erschütterndsten Bekundungen der sündlichen Entartung des menschlichen Geschlechtes, daß allerdings oft das Alter zur kindischen Thorheit herabsinkt und unter die Vormundschaft der Kinder genommen werden muß. Wer dies für die natürliche Ordnung des Lebens hält, der mag es versuchen, den Schmerz thöricht zu nennen, den jedes nicht ganz verworfene kindliche Herz über solches Herabsinken des grauen Hauptes empfindet, vor dem es nur in Ehrfurcht sich beugen möchte.

Die Kinder haben also den Eltern gegenüber überwiegend die Pflicht aneignender Thätigkeit, die aber allmählich immer mehr in ein Selbstbilden übergeht, ohne aber je von der bildenden Einwirkung der Eltern sich ganz zu lösen; und das schonende Verhalten der Kinder in Beziehung auf die Eltern kann bei nicht ganz zerrütteten Zuständen nie von dem bildenden überragt werden. Das allerdings von anfang an vorhandene bildende einwirken der Kinder auf die Eltern kann auch bei schon eingetretener sittlicher Mündigkeit immer nur in zweiter Linie stehen. Dieses überwiegend im empfangen sich zeigende Verhältniß der Kinder zu den Eltern ist das der kindlichen Ehrfurcht (Gen. 45, 9 ff.; Ex. 20, 12; Lev. 19, 3; Spr. 30, 17; Mt. 15, 4; Eph. 6, 2), die sich thatsächlich in dem Gehorsam ausdrückt (Spr. 23, 25; Eph. 6, 1; Col. 3, 20). Christus selbst ist auch hierin das Vorbild (Luc. 2, 51; Joh. 19, 26). — Die in die Ehe tretenden, eine neue Familie begründenden Kinder treten dadurch zwar in größere Selbständigkeit gegenüber den Eltern (Gen. 2, 24), aber das Band zwischen Eltern und Kindern, die Pflicht der ersteren, für das Wohl und die Ehre der Kinder zu sorgen (Gen. 31, 48 ff.; Dt. 22, 13 ff.); und die der Kinder, den Eltern Ehrfurcht zu bezeugen (Gen. 48, 12), wird dadurch nicht gelöst.

Das Recht der Eltern an den Gehorsam und die Pflicht der Kinder zu demselben sind aber wesentlich bedingt durch die Uebereinstimmung des elterlichen Gebotes mit dem göttlichen Willen, und können nie zu an sich unbedingt geltenden werden. Denn jenes Recht ist nicht ein bloß natürliches, sondern ein sittliches; die bloß natürliche Abhängigkeit der Kinder von den Eltern reicht wie bei den Thieren nur so weit, als die thatsächliche Unselbständigkeit und Hilfsbedürftigkeit reicht; die sittliche aber ist eine bleibende, nie aufzulösende. Aber das sittliche Recht der Eltern an Gehorsam ruht darauf, daß sie nicht ihren eigenen Sonderwillen, sondern den göttlichen Willen vertreten. Darum ist aber auch die Sünde der Eltern so schwer, wenn sie ihren sittlichen Beruf, in Gottes Namen zu erziehen, misbrauchen und das Kind von Gott abführen und ihren sündlichen Willen an die Stelle des göttlichen Willens setzen.

§. 146.

Geschwister verhalten sich, ähnlich den Gatten, aber nur in geistig-sittlicher Weise, ergänzend zu einander, und ihre gegenseitige Liebe gehört wesentlich mit zu der Sittlichkeit des Familienlebens; aber diese Ergänzung ist wegen der überwiegenden Gleichheit nie eine voll-

kommene und zureichende, und darum suchen die Geschwister naturgemäß ihre Ergänzung auch außerhalb des engeren Familienkreises. Die aus der bloß natürlichen Gemeinschaft heraustretende, die ergänzende Persönlichkeit sich frei wälende Geschwisterliebe ist die Freundschaft.

Auch die Geschwisterliebe ist zunächst noch eine rein natürliche und soll erst zur sittlichen erhoben werden (Gen. 33; 34; 42, 24 f.; 43, 16 ff.; 44, 18 ff.; 45, 1 ff.; 50, 17; Ex. 2, 4 ff.; Ps. 133. 1; Lc. 15, 32). Geschwister können einander nie in dem Gebrauche persönlich ergänzen, daß ein Bedürfnis der Freundschaft außer dem Familienkreise nicht entstände; sie sind zu sehr ursprünglich eins, einander zu gleichartig, als daß der volle, auch einen Gegensatz fordernde Einklang erreicht werden könnte. Am meisten ergänzen einander noch Bruder und Schwester; und gewöhnlich schließen sich diese enger an einander als die Brüder oder die Schwestern unter sich; trotzdem aber bleibt auch da, besonders bei fortschreitender geistiger Reise eine nicht auszufüllende Lücke und das Bedürfnis eines lebhafteren, durch schärfer ausgeprägten Unterschied bedingten Einklanges. (124) Es ist nicht lieblose Abwendung von der Familie, sondern durchaus rechtmäßiges Streben, wenn der Knabe und das Mädchen nach Freundschaft sucht. Sie stört die Familienliebe nicht, sondern erhöht sie. Die Freundschaft ist die erweiterte Geschwisterliebe oder ihre Ergänzung außerhalb der eigentlichen Familie, die auf rein geistiger Wahl ruhende Geschwisterliebe. Daher blüht die Freundschaft meist in demjenigen Alter, wo der Uebergang aus dem ursprünglichen engeren Familienkreise in neue, selbständigere Lebensgestaltung stattfindet, und mit der Begründung eines neuen, selbständigen Familienkreises pflegt die Freundschaft mit andern zu ermatten, neue schwerer sich zu knüpfen; die eheliche Liebe läßt die Freundschaft verblasen. Wer in der Jugend wahre Freundschaft gehabt, wird später meist ein liebender Gatte; und aus der Freundschaft mit Personen des andern Geschlechts entwickelt sich sehr leicht die wirkliche Geschlechtsliebe, ist also an sich keineswegs harmlos.

§. 147.

Die Notwendigkeit der Ergänzung der Familienliebe durch die Freundschaft weist schon auf den Grund der sittlichen Unmöglichkeit der Ehe unter nahen Blutsverwandten hin. Was die Geschwister dazu treibt, sich Freundschaft außerhalb des engeren Familienkreises zu suchen, treibt sie auch dazu, sich den Gatten außerhalb desselben zu suchen. Der zur Voraussetzung der Ehe gehörige Unterschied der Leiblichen und geistigen Eigentümlichkeit der Personen ist bei den nahen Blutsverwandten am schwächsten; und die Ehe ist ihrem Wesen nach eine freie sittliche Gemeinschaft, die nicht von der natürlichen ausgeht, sondern sie erst erzeugen soll. Da die Ehe eine sittliche Gleichheit voraussetzt und ein Verhältnis gleichartiger gegenseitiger Liebe ist, so ist sie zwischen Eltern und Kindern, wo das Ehrfurchtsverhältnis unauflöslich ist, ein Frevel, zwischen Geschwistern aber theils aus den ersten Gründen, theils aus der auch auf sie übergehenden scheuen Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut für alle auf die ersten Menschen folgenden Geschlechter schlechtthin

unzulässig. Die sittliche Voraussetzung der Ehe ist nicht die Kindes- oder Geschwisterliebe, sondern die Freundschaft.

Das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft ist eine der schwierigsten sittlichen Fragen, nicht sowohl wegen etwaiger Zweifel in der Anerkennung, als vielmehr in Beziehung auf die sittlichen Gründe der fast allgemeinen, auch durch fast alle heidnischen Völker hindurchgehenden Anerkennung. Mit bloß äußerlichen Zweckmäßigkeitsgründen, wie etwa dem der Vermeidung naheliegender Versuchung ist wenig ausgerichtet (125); als Naturgesetz läßt sich das Verbot aus der übrigen Natur auch schwerlich begründen, denn die Thiere beachten es nicht. Die Gründe liegen tiefer und sind wesentlich geistig-sittlicher Art. Da ist aber zunächst ein Unterschied zu machen zwischen der aufsteigenden und der nebengeordneten Blutsverwandtschaft. Ehen zwischen Eltern und Kindern und in anderer auf- und absteigenden Verwandtschaft sind schon für das natürliche und ganz allgemeine Gefühl ein Greuel (Lev. 18; 20, 11 ff.: 1 Cor. 5, 1 ff.; vgl. Gen. 19, 30 ff.). Das unauflöbliche Ehrfurchtsverhältnis der Kinder zu den Eltern (vgl. Gen. 9, 23) macht jede auf der engsten, vertraulichen Gleichheit ruhende geschlechtliche Vermischung sittlich unmöglich; alles was die Kindes- und die Elternliebe vernichtet, ist schlechthin widerständig, jenes wäre aber bei Geschlechtsgemeinschaft unbedingt der Fall. Ganz gleiches gilt natürlich von Großeltern und Enkeln. Etwas anders verhält es sich ursprünglich mit der Ehe unter Geschwistern; da kommen in dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein einige, obwohl sehr seltene Ausnahmen vor. Die Peruaner, die solche Ehe mit dem Tode bestraften, schrieben sie doch aus politischen Gründen für den regierenden Inka vor durch vierzehn Generationen hindurch. Bei den Kindern Adams machte Gott um der schlechthin festzuhaltenden Einheit des Menschengeschlechtes willen (§. 88) eine Ausnahme, und das unbedingte Gebot der Geschwisterehe konnte erst gelten, als die Möglichkeit anderer Verbindungen da war. Bei Moses ist geschlechtliche Vermischung von Geschwistern mit dem Fluch und der Todesstrafe belegt (Lev. 18, 9. 11; 20, 17; Dt. 27, 22), und schon zu Abrahams Zeit war solche auch im heidnischen Bewußtsein unerhört, denn Abraham gab, um sich zu schützen, die Sarah für seine Schwester aus [Gen. 12, 13; 20, 2]. (Daß Sarah wirklich Abrahams Halbschwester im engeren Sinne gewesen, wird durch Gen. 20, 12 nicht bewiesen, da der Ausdruck „meines Vaters Tochter“ auch die Enkelin Tharas bezeichnen kann, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Tochter des Haran, Abrahams Bruder war, deren früherer Name Biska mit dem Ehrentamen Sarai [meine Herrin, Hausfrau] vertauscht wurde [11, 29]; in v. 31 heißt sie Tharas Schwiegertochter, was wol nicht gesagt wäre, wenn sie seine Tochter gewesen wäre; übrigens fällt diese Eheschließung vor Abrahams Berufung).

Der nächstliegende Grund der Unzulässigkeit der Geschwister-Ehe ist der, daß hier wol die Gleichheit der beiderseitigen Eigentümlichkeit vorhanden ist, nicht aber der zum lebendigen Einklang notwendige spannende Unterschied; Geschwister sind allzu gleichartig in ihrem leiblichen und geistigen Wesen, um eine lebendige, fruchtbare Wechselwirkung zu erzeugen. Ein Narcissus verliebte sich in sein eigenes Bild und galt darum eben als ein Thor; Geschwister aber sind für einander ihr eigenes Bild. Es wird kein verständiger Mensch sich einen Freund suchen, der nur sein völlig gleichartiger Doppelgänger wäre, sondern einen solchen, der ihn durch seine Verschiedenheit anregend ergänzt;

gleiches gilt von den Ehegatten, und von diesen bei der beständigen Einheit des Lebens in der Ehe in noch höherem Grade. Daher auch die allbekannte Thatfache, daß wirkliches verlieben unter Geschwistern zu den höchsten Seltenheiten gehört, selbst da, wo sittliche Entartung schon tief gegriffen hat; (Annon, 2 Sam. 13, 1). Diese natürliche Erscheinung erst aus dem ausdrücklichen Geseze erklären zu wollen, geht schon darum nicht an, weil dieses Gesez bei allen gebildeten heidnischen Völkern doch wol nur aus dem natürlichen Gefühl erklärt werden kann, und weil sie auch da gilt, wo man sich an die religiösen und sittlichen Geseze sonst durchaus nicht kehrt. Indes reicht dieser Grund nicht aus, weil er wol auf unglückliche, aber nicht auf frevelhafte Ehen hinweist, und in vielen Fällen, wo oft nur allzugroße Verschiedenheiten zwischen den Geschwistern vorhanden sind, garnicht gelten würde. Tiefer greift schon der andere Grund, daß die Ehe im Unterschiede von der bloß natürlichen Gemeinschaft ihrem Wesen nach auf rein sittlicher, freier Wahl und That beruhet muß; sie hat nur da ihre Wahrheit, wo sie nicht von der in voller Liebe ausprechenden Naturgemeinschaft ausgeht, sondern dieselbe erst schafft; sie soll die Liebe ausbreiten, nicht die schon von Natur mächtige bloß bejahen. Blutsverwandtschaft und Ehe sind zwei verschiedene sittliche Ordnungen und Bande, die nicht mit einander vermischt werden sollen; die Ehe will einen vorhandenen Gegensatz durch Liebe einigen, nicht eine schon vorhandene natürliche Einheit noch einmal einigen. Damit hängt zusammen, daß die Ehe die Grundlage alles sittlichen Gemeinwesens ist, und darum auch dessen Charakter, die rein geistige Liebe, an sich ausdrücken muß. Wäre die Geschwisterehe zulässig, so würde sich die Familie auf ihrem rein natürlichen Boden für sich abschließen, würde nur nach Thieresart zu einer natürlichen, nicht zu einer rein sittlichen Gemeinschaft erwachsen. Es bedarf der Ausbreitung der Liebe, wie Augustinus bemerkt, und diese würde durch die Möglichkeit der Geschwisterehen verhinbert, die Familienselbstsucht in engherziger Abschließung fast zur natürlichen Nothwendigkeit werden; die Ehe soll nicht bloß zwei Personen, sondern zwei Familien an einander knüpfen. Die sittliche Entwicklung des Volksganzen fordert unbedingt dieses zersprengen der Familieneinmauerung, die Unzulässigkeit der Geschwisterehen; und dieses Gebot hat also eine hohe weltgeschichtliche Bedeutung. — Der Hauptgrund aber, der auch in dem natürlichen Gefühle hauptsächlich sich ausspricht, ist die Ehrfurcht vor dem elterlichen Blut, welches auf die Kinder übergegangen ist, und welches eine scheue Zurückhaltung von fleischlich-sinnlichem Genuß fordert. In der geschwisterlichen Person sieht der Mensch nicht bloß das Ebenbild, sondern auch das Blut der Eltern; [in Lev. 18, 9; vgl. 7. 8. 11 ff., ist dies angedeutet]; und das Gefühl der ehrfurchtsvollen Scheu und der Scham bei diesem Gedanken läßt kein Gefühl geschlechtlicher Liebe aufkommen. Das Gefühl der Ehrfurcht tritt auch sonst überhaupt der geschlechtlichen Liebe hinderlich entgegen; und wenn, wie es nicht selten vorkommt, das Mädchen gerade in einem Ehrfurchtsverhältnis zu dem Manne, der ihr als Gatte sich bietet, gestanden hat, so kostet ihr der Uebergang aus dieser Ehrfurcht zur Gattenliebe einen schweren, tief einschneidenden Kampf. — Wenn die Sünde wirklich geworden ist, so treten noch andere Gründe für die Unzulässigkeit der Ehen unter Blutsverwandten hinzu. Wir haben hier also zunächst nur den Grundgedanken auszusprechen und können auf das genauere erst im dritten Theile eingehen.

§. 148.

Die Familie ist ein einiges lebendiges Ganze auch in Beziehung auf ihr sittliches Eigentum, ist nicht eine bloße Summe von lauter vereinzeltten Menschen gleiches Namens, sondern ein Leib und eine Seele, ist eine sittliche Person mit gemeinsamer sittlicher Ehre und eigenem Besitz, an welcher alle einzelnen Glieder theilhaben.

Die Familie hat als eine lebendige Einheit auch einen Geist, eine gemeinschaftliche sittliche Aufgabe und gemeinschaftliche sittliche Eigentümlichkeit; jene besteht in der gegenseitigen Förderung des sittlichen Lebens in einem aus Gott geborenen Geiste, diese ist geistig die sittliche Ehre derselben, äußerlich ihr zeitliches Eigentum. Die sittliche Errungenschaft eines Familiengliedes, besonders des Hauptes, geht auf die ganze Familie über, das Verdienst der Eltern trägt nach göttlicher Weltordnung auch Segensfrucht für die Kinder, wird an ihnen gelohnt (Gen. 26, 4. 5. 24; 49, 10. 26; Ex. 20, 6; Dt. 5, 10; 7, 9; 2 Sam. 9, 7; 21, 7; 1 Kön. 11, 34; Ps. 25, 13; 37, 25 f.; 112, 2. 3; Spr. 14, 26; 17, 6; 20, 7; Jer. 32, 18; vgl. 1 Cor. 7, 14; Röm. 11, 16); und die Sünden der Väter werden heimgesucht an den Kindern und find ihnen zur Schande und zum Unheil (Gen. 9, 25; 20, 7. 17 f.; 49, 7; Ex. 20, 5; 34, 7; Lev. 26, 39; Num. 14, 18; Dt. 5, 9; 7, 9; 1 Kön. 11, 39; 2 Kön. 5, 27; Hi. 5, 4; 21, 19; 27, 14; Ps. 37, 28; 109, 9. 10; Spr. 11, 21; 16, 5; Jes. 14, 21; Jer. 18, 21; 32, 18; Klag. 5, 7; Hos. 4, 6; Sir. 41, 8-10; vgl. Mt. 27, 25), und die der Kinder an den Vätern als deren Schmach (Lev. 21, 9; Spr. 10, 1; 17, 25; 28, 7; vgl. Dt. 22, 13 ff.), wovon später genaueres. Das bei allen Völkern festgewurzelte Bewußtsein von Vererbung des Verdienstes, von einem sittlichen Adel der Geschlechter hat eine tief sittliche Grundlage, aber klarer und entschiedener als irgend ein heidnisches Volk erfasst bereits das Alte Testament jenen sittlichen Zusammenhang der Familie. Dies ist ein sittlich überaus wichtiger Gedanke. Der Mensch soll es wissen, daß er nicht als ein bloß einzelner lebt und handelt, sondern überall und allezeit als ein Glied eines sittlichen Ganzen, daß die Früchte seines Thuns, sei es gut oder böse, auf alle diejenigen übergehen, die ihm angehören, mit denen er sittlich verbunden ist, daß er also in der Sünde nicht bloß ein Unrecht gegen sich selbst, sondern gegen alle begeht, die er sein nennt. Ist die Familie eine göttliche Ordnung so ist auch die Gemeinsamkeit des sittlichen Verdienstes und der Schuld eine solche; das ist nicht Ungerechtigkeit, sondern heilige Gerechtigkeit, eben weil der Mensch nie ein bloßes Einzelwesen ist. Was von dem geistig-sittlichen Eigentum der Familie gilt, das gilt auch von dem äußerlichen, und darauf ruht das später zu behandelnde Erbrecht.

§. 149.

b) Die sittliche Gesellschaft

ist die durch die natürliche Ausbreitung der Familie und durch die Freundschaft erweiterte Familie, die aber in dieser Erweiterung auch einen wesentlich anderen Charakter empfängt. Die gesellschaftliche Ge-

meinschaft unterscheidet sich von der Familiengemeinschaft durch das größere zurücktreten der natürlichen Einheit und zugleich der persönlichen freien Wahl; die Gesellschaft selbst nimmt einen gegenständlichen, gewissermaßen Natur-Charakter an, und an die Stelle der natürlichen und der freien sittlichen Liebe tritt die gesellschaftliche Sitte, die mehr oder weniger eine gegenständlich giltige Macht über die einzelnen wird. Sie unterscheidet sich ferner von der Familie dadurch, daß ihre Gemeinschaft eine weit lockere, die Einzelperson viel weniger in sich einfügende ist und eine mehr unterbrochene und nur zeitweise sich geltendmachende sittliche Verührung ihrer Glieder fordert und bewirkt. Die Glieder der Gesellschaft stehen zu einander in dem Verhältnisse der Freundlichkeit, die dem Umfange nach größer, der inneren Beschaffenheit und Macht nach geringer als die Freundschaft ist. Die in der Freundlichkeit sich bekundende, also das sittliche Wesen der Gesellschaft ausmachende Liebe ist die Nächstenliebe, die im Unterschiede von der engeren Liebe ihren Gegenstand sich nicht wält, nicht auf die bestimmte Person, sondern auf den Menschen überhaupt gerichtet ist. Die gesellige Gemeinschaft verwirklicht sich durch gegenseitige geistige und natürliche Mittheilung, von der die letztere der Ausdruck und die Trägerin der ersten ist. Die geistige Mittheilung aber darf nur innerhalb der durch die Familie bedingten Schranken, also nur mit sittlicher Zurückhaltung geschehen, kann nicht Familien-Vertraulichkeit werden.

Die Familie schließt sich zwar in sittlichem Fortgange zur Gesellschaft und für dieselbe auf, geht aber nicht in sie auf, bleibt vielmehr für sie die unabwiesbare sittliche Grundlage und Voraussetzung; es ist ein krankhafter Zustand der Gesellschaft, wenn sie nicht auf der Familie ruht, sondern diese zurückdrängt und mehr oder weniger an deren Stelle tritt. Der sittliche Bestand und das tiefdringende sittliche Wesen der Familie gibt der Gesellschaft allein den sittlichen Halt; ohne diese zerfährt dieselbe zu selbstsüchtiger, genussüchtiger Charakterlosigkeit.

Die Gesellschaft kann ihrem ganzen Wesen nach nicht gleiche persönliche Umgebung der besonderen Eigentümlichkeit fordern wie die Familie; sie ruht wesentlich auf der größeren Selbstständigkeit der einzelnen Glieder in Beziehung auf einander, läßt mehr die gegenseitige gleiche Verechtigung auf selbständige Eigentümlichkeit walten als die sich rücksichtslos hingebende Liebe oder die Ehrfurcht; sie gilt daher überhaupt auch in Wahrheit nur von den wirklich selbstständigen, also geistig und sittlich mündigen Personen; Unmündige sollen ganz überwiegend nur der Familie angehören und noch nicht in die Gesellschaft treten; gesellschaftliche Frühreise zerstört mit dem Familiensinn auch den sittlichen Charakter der Person; und der gewöhnlichste Grund der Charakterlosigkeit der großen Welt ist das schon frühzeitige zurückdrängen der Familie hinter die Gesellschaft. In der Gesellschaft stehen die einzelnen weniger in einem eigentlich persönlichen Verhältnisse zu einander, nicht in dem der bestimmten persönlichen Liebe, einander persönlich ergänzend, sondern vielmehr wie die einzelnen Glieder einer größeren

Allgemeinheit. Jeder steht und liebt da in dem andern nicht sowol die bestimmte Persönlichkeit, als vielmehr einen einzelnen Vertreter der Gesellschaft überhaupt. Es kommt, um die gesellige Tugend zu üben, nicht auf die persönliche Einzelwahl an, nicht darauf, daß ich grade mit dieser bestimmten mir zusagenden Persönlichkeit zu thun habe, sondern darauf, daß es überhaupt ein Mitglied der menschlichen, der sittlichen Gesellschaft ist. Daher machen auch die Mitglieder der Gesellschaft geringere Ansprüche an einander auf gegenseitige Hingebung und Vertraulichkeit, als die Glieder der Familie; an die Stelle solcher vollkommenen gegenseitigen Hingabe zum Eigentum tritt die zarte Rücksicht, die Höflichkeit, die Freundlichkeit und Zuverlässigkeit. Die Höflichkeit, die keineswegs irgendwie mit falschem Schein zu thun hat, gilt nicht der Person als solcher, sondern als Mitglieder der Gesellschaft, und darf nicht mit der Freundschaftsbezeugung, die nur der Person gilt, verwechselt werden. Höflichkeitsformen sind Ausdruck der Liebe, der Freundlichkeit, der demüthigen Unterordnung unter den andern, Erweisung der Ehre dem, dem Ehre gebührt, und sie gebührt jedem ehrenhaften Menschen (Röm. 12, 10; 13, 7; 1 Pt. 2, 17; 5, 5, Beispiele: Gen. 18, 2 ff.; 23, 7. 12; 32, 4. 18; 33, 3. 6. 7. 13. 14; 43, 26. 28; 44, 18 ff.; Röm. 15, 14. 15 u. a.).

Es sind sehr zarte, aber rechtmäßige Grenzen zwischen der Familie und der Gesellschaft, und wer im Mißverständnisse dieses Unterschiedes diese Grenzen überschreitet und in der Gesellschaft sich so benimmt wie in der Familie, also nicht die gebührende Zurückhaltung zeigt, die dem andern sich nicht aufdrängen will, wer allzuvertraulich sich zeigt, der gilt mit Recht als unzart, charakterlos oder unverschämt, und wenn es eine weibliche Person so macht, als unweiblich oder als frech. Die französische Galanterie, wofür wir glücklicherweise kein deutsches Wort haben, ist ein solches behandeln der weiblichen Mitglieder der Gesellschaft, als seien sie Familienglieder; jedes Mädchen wird da wie eine Geliebte behandelt; die Galanterie gibt den Schein der Liebe, wo weder ihre Wirklichkeit, noch die Absicht ihrer Verwirklichung ist; dies ist eine unsittliche Zersetzung der Familie durch die Gesellschaft, eine Grenzverrückung zwischen beiden. Mit dem steigen der Galanterie pflegt auch die Zerrüttung der Familie zu steigen; und der galante Gesellschaftler pflegt ein sehr unzarter Gatte zu werden oder zu sein. Die Hingebung, die volle gegenseitige geistige Selbstmittheilung und die Vertraulichkeit, die innerhalb der Familie, mit Einschluß der Freundschaft, nicht bloß Recht, sondern auch Pflicht ist, wird in Beziehung auf die Gesellschaft sündlich. Die in der Familie und der Freundschaft sich bekundende persönliche Liebe ist also dem Umfange nach geringer, dem Grade nach größer als die auf alle Mitglieder der Gesellschaft ohne Ausnahme, also auch ohne Wahl sich erstreckende Nächstenliebe (§. 124), die in der ebenso allgemein zu erweisenden Freundlichkeit sich bekundet (Mt. 5, 47; Gal. 5, 22; 1 Cor. 13, 4; Eph. 4, 2. 32; Col. 3, 12; 2 Tim. 2, 24; Spr. 12, 25; Ruth. 2, 8 ff.) (126). Wer die Familienglieder nur mit der Freundlichkeit der Nächstenliebe liebt und behandelt, sündigt ebenso, als wer wahllos den ersten besten aus der Gesellschaft wie einen persönlichen Freund oder einen Gatten behandelt; dies gilt nicht bloß von der sündlich entarteten Gesellschaft, obwohl in dieser der Unterschied viel größer ist. Die christliche Nächstenliebe wird wol als Bruderliebe bezeichnet, und die Glieder der sittlichen Gemeinde sollen einander als Brüder betrachten, wie auch Christus seine Jünger Brüder (Joh. 20, 17; Hebr. 2, 11) oder Freunde (Joh. 15; 13. 14) nennt, aber dadurch

soll nicht der Unterschied zwischen der Familien- und der Nächstenliebe aufgehoben werden, sondern die letztere wird nur als eine nach dem Vorbilde der eigentlichen Bruderliebe zu gestaltende erklärt. Die Gesellschaft soll immer enger mit der Familie zusammengeschlossen, auf deren Grunde und nach deren Vorbild immer liebender und inniger vereinigt werden; die engeren Bande werden dadurch nicht gelockert, sondern befestigt. Der die Menschheit liebend umfassende Menschensohn liebte seine Jünger doch noch mit engerer Liebe als die andern, und unter jenen war doch auch wieder einer, den „der Herr lieb hatte“, der an Jesu Brust lag; und auch Lazarus war ein näherer Freund des Herrn (Joh. 11, 3. 33 ff.), obgleich Christi Liebe zu diesen Personen noch immer etwas wesentlich anderes war als die menschliche Freundschaft und der Freund nie den göttlichen Meister verdrängte. — Ueber die in jeder Gesellschaft sich bildenden Unterschiede, also auch über die Berufsarten werden wir erst im dritten Theile handeln, da ihre schärfere Sonderung die sündliche Wirklichkeit mit zur Voraussetzung hat.

Wie auf seiten der sittlichen Person die Liebe in der Gesellschaft mehr eine allgemeine, gewissermaßen unpersönliche ist, so tritt ihr auch die gegenständliche Wirklichkeit des Sittlichen nicht sowol als persönliche Liebe in persönlicher Gestalt entgegen, sondern mehr als etwas allgemeines, unpersönliches, als eine bloß geistige Macht, als Sitte. Die Sitte wird wol von den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft getragen, geht aber nicht von ihnen als bestimmten, einzelnen Personen aus, sondern von dem Gesamtgeist. Die Sitte ist eine Frucht des sittlichen Lebens, nicht des einzelnen, sondern der Gesamtheit, ist die Tugend der Gesellschaft in deren besonderer Eigentümlichkeit und hat als solche ein Recht an Beachtung für den einzelnen, dessen Pflicht der Unterwerfung unter sie nicht durch das zufällige Belieben, sondern nur durch das höhere sittliche Gesetz selbst und durch die rechtmäßige eigentümliche Aufgabe des einzelnen beschränkt werden kann. Es ist zu dem Rechte der gesellschaftlichen Sitte an Beachtung nicht erforderlich, daß sich in jedem einzelnen Falle ein bestimmter sittlicher oder sonst vernünftiger Grund für ihr Bestehen nachweisen lasse; dies ist in vielen Fällen sogar unmöglich und obgleich sie als rechtmäßige jedenfalls immer ihren zureichenden Grund hat, so ist derselbe doch nicht immer ein allgemein sittlicher. Die achtungsvolle Scheu vor dem geschichtlich gewordenen in der Gesellschaft ist hohe sittliche Pflicht, vorausgesetzt, daß die Gesellschaft selbst nicht schon eine sittlich entartete ist. Die übersprudelnde Jugendkraft des sich fühlenden Jünglings lehnt sich gern gegen die geschichtliche Wirklichkeit der Gesellschaft auf, will keine andere Schranken für sich anerkennen als die, welche durch das allgemeine, noch nicht geschichtlich bestimmte Sittengesetz geboten sind. Aber das Sittengesetz ist nicht bloß ein allgemeines, sondern gestaltet sich in der Gesellschaft zu geschichtlicher Besonderung; die sittliche Gesellschaft hat dasselbe Recht an eigentümliche Charakterausbildung und Gestaltung wie die einzelne Person; und wie die einzelne Person in ihrer sittlichen Eigentümlichkeit geachtet und geschont sein will, so auch und mit noch größerem Recht das sittliche Gesamtwesen (Gen. 29, 26). Es ist ein Zeichen von sittlicher Unreife, wenn wir die gesellschaftliche Sitte, sofern sie nicht wirklich Entartung ist, misachten und uns ihr nur aus dem Grunde widersetzen, weil wir sie nicht für schlechtthin notwendig erkennen, z. B. in der Kleidertracht und in den Umgangsitten. Natürlich muß sich jeder sein sittliches Urtheil über die Sitte vorbehalten, und eine unsittliche und widervernünftige

Sitte darf schlechterdings nicht geschont und befolgt werden; vielmehr tritt da die Pflicht der verbessernden Einwirkung auf die Gesellschaft ein. Von solcher Entartung sehen wir aber hier noch ab. Das rechte sittliche beachten der Sitte ist das sittige oder anständige Benehmen (κόσμος, 1 Tim. 2, 9; 3, 2). Weiblicher Sinn faßt das Sittliche mehr als Ausdruck der Sitte, der männliche mehr als den des Gesetzes.

Wie alle Liebesgemeinschaft ein gegenseitiges mittheilen ist, so auch die gesellschaftliche; Grund und zugleich sittliche Schranke dieses mittheilens ist die Familie. Die Familie öffnet sich zeitweise für die Gesellschaft, theilt sich ihr mit, nimt ihre Mitglieder gastlich in sich auf. Die Gastlichkeit oder Gastfreiheit (Gen. 18; 19; 24, 31 ff.; Ex. 2, 20; Lev. 19, 33. 34; Richt. 19, 20. 21; Hi. 31, 32; Mt. 25, 35; 10, 41. 42; Luc. 11, 6; Act. 28, 7 ff.; 1 Petr. 4, 9; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; 5, 10; Tit. 1, 8; 3 Joh. 8; Hebr. 13, 2) ist nicht eigentlich eine von der einzelnen Person, sondern überwiegend von der Familie geübte Tugend. Sie ist das zeitweilige hereinziehen der Gesellschaft in die Familie, das bekunden der in der Familie waltenden Liebe nach außen hin an denen, die uns nur als Mitglieder der Gesellschaft entgegenreten. Nur Familien vermögen wahre Gastlichkeit auszuüben, ein gastliches Haus zu machen; dies bekundet sich auch in unserer schon so zerfetzten Gesellschaft daran, daß die Hausfrau immer an der Spitze der Gesellschaft steht und ihr die Familienweihe gibt. Gastfreiheit ist eine der ersten und natürlichsten Bekundungen der Nächstenliebe, daher auch bei vielen wilden Völkern hochgehalten; am höchsten gilt sie immer da, wo auch die Familie sittlich hochgehalten wird, wie bei den altgermanischen Völkern. Es ist grade ein sehr wichtiges Charakterzeichen der Gastfreiheit, daß sie sich nicht bloß auf die eigentlichen Freunde bezieht, die ja ohnehin schon dem weiteren Familienkreise angehören, sondern auch, und geschichtlich sogar zuerst, auf die Fremden, die man persönlich noch garnicht kennt, also auf den Menschen rein als Nächsten (Luc. 14, 13 f.).

§. 150.

Die Anerkennung des sittlichen Charakters eines Menschen von seiten der sittlichen Gesellschaft ist seine gesellschaftliche Ehre; jeder hat ein sittliches Recht an solche Anerkennung durch jeden andern sittlich ehrenhaften Menschen und soll nach ihr streben und sie bewahren. Die thatsächliche Bekundung der persönlichen Ehre als sittlichen Besitzes ist die persönliche Würde. Alle Ehre gilt sittlich nur, insofern sie zugleich Ehre vor Gott ist. Die sittliche Gesellschaft, in welche der einzelne eingegliedert ist, einerseits kraft der Sitte, von welcher er wie die Gesamtheit getragen ist, in welcher er also die Sittlichkeit der Gesellschaft anerkennt, andrerseits kraft der Ehre, die er bei der Gesellschaft besitzt, in welcher also seine Sittlichkeit von der Gesellschaft anerkannt wird, ist für ihn die sittliche Heimat.

Ehre hat nur, wer einen sittlichen Charakter errungen; der Charakterlose ist auch ehrlos. Die Ehre ist der Widerstrahl des persönlichen Charakters in dem Bewußtsein der sittlichen Gesellschaft, ist dessen Anerkennung durch dieselbe.

Die Ehre ist die Rehrseite der Liebe; recht lieben kann nur der Sittliche, und liebend will er auch geliebt, also in seiner sittlichen Persönlichkeit von den andern anerkannt werden; der Unsittliche als solcher wird nicht geliebt, weil ihm die Ehre versagt wird. Die Ehre hat wol den sittlichen Charakter zu grunde, ist aber nicht dieser selbst, ist der in dem sittlichen Bewußtsein der Gesellschaft gegenständlich gewordene Charakter. Gottes Ehre ist nicht seine Heiligkeit und sein göttliches Wesen selbst, sondern dessen Anerkennung von seiten der vernünftigen Geschöpfe, und wie Gott seine Ehre geltendmacht und sucht (Ex. 14, 4; 1 Sam. 2, 30; Ps. 46, 11; Jes. 42, 8; 48, 11; Ezech. 28, 22; vgl. Joh. 5, 23; Röm. 11, 36; 16, 27), so sucht auch der sittliche Mensch mit Recht seine Ehre, aber keine andere, als die zugleich Ehre vor Gott ist, Anerkennung seines Wandels und Wesens als des eines Gotteskinds vor Gott, die also zugleich das Zeugnis eines guten Gewissens vor Gott ist (Ps. 3, 4; 73, 24; 112, 9; Joh. 5, 44; 12, 26. 43; Röm. 2, 6, 7. 10. 29; 5, 2; 1 Cor. 4, 5; 2 Cor. 10, 18), das Wohlgefallen Gottes an dem ihn liebenden (2 Cor. 5, 9; Col. 1, 10). In diesem Sinne ist auch die Ehre vor dem Menschen als Kindern Gottes ein hohes Gut (Ps. 7, 6; 49, 12; 84. 12; Spr. 3, 16. 35; 8, 18; 11, 16; 21, 21; 22, 4; 29, 23; Phil. 2, 29), und solche Ehre verachten heißt niedrig denken oder hochmütig sein.

Die persönliche Ehre und die gesellschaftliche Sitte bedingen des Menschen sittliche Heimat. Ort und Land sind nur insofern Heimat, als sie ein Ausdruck des geistig-sittlichen Lebens der Gesellschaft sind, also insofern sie der Leib der Geschichte sind. Nicht wo mirs äußerlich wohlgeht, ist mein Vaterland, sondern wo ich mich sittlich wohlfühle, mich lebendig einsweiß mit einem sittlichen Ganzen. Die bloße Natur bildet nur für den Wilden eine Art Heimat; wahre Heimat ist etwas geistiges, und die Natur ist es nur als die in den Bereich der Geschichte hineingezogene, durch den Menschen gebildete. Der Mensch fühlt sich wohl in seiner Heimat; die Fremde ist lösend meist nur für den noch in der Ausbildung zur geistigen und Charakterreise begriffenen; eine neue Heimat suchen ist bei gesunden Verhältnissen weniger Sache des einzelnen als ganzer Abzweigungen eines Volkes, bei Begründung neuer Ansiedelungen; da wandert aber eben die sittliche Heimat mit. Von der Heimat ausgeschlossen sein, gilt mit Recht als schweres Schicksal; „unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden,“ das war das bitterste in dem über Kain ergangenen Fluch; Verbannung war bei den alten Völkern die härteste Strafe.

c. Die sittliche Gestaltung der Gesellschaft.

§. 151.

Wie die einzelnen Personen sich zur Familie zusammenschließen und in ihr ein lebendig-organisches Gemeinwesen entfalten, so schließt sich die Gesellschaft wieder zu dem höher organisirten Abbilde der Familie, zur Gesellschafts-Familie, zum einigen sittlichen Gemeinwesen zusammen, organisirt sich zu einem wirklichen einigen Leben. Die zunächst nur als rein geistige, unpersönliche Macht waltende gesellschaftliche Sitte wird zu einer wirklichen, persönlich vertretenen und sich in eigener Kraftthätigkeit durchführenden Macht, zum gesellschaftlichen Recht, ausgedrückt

im Gesetz, in welchem die Sittlichkeit gegenständliche Wirklichkeit und Macht für den einzelnen und über ihn wird, und welches nicht ein bloßer Gedanke ist, sondern von sittlicher Persönlichkeit selbst getragen, bewährt, vollzogen wird. Kein Gesetz ohne persönlichen Vertreter und Vollstrecker.

Erscheint die Gesellschaft zunächst als ein bloßes Auseinandergehen der Familie, als eine Lockerung des in der Familie selbst gegebenen engeren Liebes- und Pflichtenbandes, als eine Zersetzung des in der Familie gebundenen Gesamtgeistes in selbständigere Einzelgeister, als ein freierstellen der einzelnen Personen, und ist sie doch zugleich ein notwendiger Fortschritt über das bloße Familienleben hinaus, so kann es bei der bloßen Gesellschaft und ihrer Sitte nicht sein Bewenden haben, sondern sie muß in ihrer weiteren Entwicklung zu dem Grundcharakter der Familie wieder zurückkehren, zur Idee der Familie und ihres sittlichen Organismus sich erheben, wie die aus dem Samen in Zweige und Blätter entfaltete Pflanze in der Frucht den ursprünglichen Samen wiedererzeugt. Diese Wiedkehr der Gesellschaft zur Familie geschieht nicht bloß dadurch, daß die Gesellschaft selbst die Veranlassung immer neuer Familienverbindungen wird, sondern wesentlich dadurch, daß sie selbst den Charakter der Familie höheren Grades annimmt, daß die in der Gesellschaft nur als körperloser Geist waltende Macht, die Sitte, selbst volle gegenständliche Wirklichkeit annimmt, Fleisch und Blut und Lebenskraft gewinnt, um sich gegenüber dem etwa widerstrebenden Einzelwillen geltendzumachen und durchzusetzen. Die gesellschaftliche Sitte ruht in ihrer Verwirklichung nur auf der gutwilligen Anerkennung von Seiten der einzelnen; sie löst machtlos sich auf, wo sie verbreiteten Widerstand findet; zum gesellschaftlichen Recht erhoben, weiß sie sich solchem Widerstande gegenüber auch selbst Anerkennung zu verschaffen und den etwa widerstrebenden zu zwingen, sich der in dem Gesetze verkörperten allgemeinen Vernünftigkeit zu unterwerfen. Ist die bloße Sitte die gesellschaftliche Tugend als Gesinnung, so ist das Gesetz der gesellschaftliche Charakter mit der festen Willenskraft seiner Durchführung. Die Sitte ist, so zu sagen, der gemüthvoll-idealistische Brautstand der gemeinsamen Sittlichkeit; das im Gesetz ausgesprochene Recht ist ihr Ehestand mit dem ganzen Ernste der Verpflichtung; jene ruht auf der Willigkeit des einzelnen; dieses verpflichtet den einzelnen unbedingt und mit der Macht des thatkräftigen Nachdrucks. Das ist freilich ein sehr schlechter Rechtszustand der Gesellschaft, wo sich das Recht nur durch Zwang und Furcht durchführt, und die wahre Gestaltung derselben ist die, wo das Gesetz eingeschrieben ist und lebt in jedem einzelnen Herzen, aber eben als Gesetz, nicht als bloße, gewissermaßen nur bittende Sitte; und wo es die freie Anerkennung nicht findet, da soll es nicht das Haupt verhüllen und schweigend dulden, sondern ihm ist von Gott das Schwert gegeben, zur Rache für die Uebelthäter, wie zum Lobe der Frommen (1 Petr. 2, 14; Röm. 13, 1—4). Das wäre eine schlechte Familie, wo der Vater den ungehorsamen Kindern gegenüber nur thatlos jammerte, wo er nicht seine rechte sittliche Liebe bethätigte durch fühlbare Zucht; die organisirte Gesellschaft aber hat als die höher gestaltete Familie auch die Liebespflicht der zwingenden und strafenden Zucht. Die Sittlichkeit kann und soll nicht bloß subjective Gestalt haben, soll auch gegenständliche Wirklichkeit erringen, eine über der einzelnen Person stehende Macht werden, aber eben nicht eine bloß gedachte, sondern mit voller Wirklichkeit; und dies geschieht nur darin, daß das

Recht, die gegenständliche Sittlichkeit, nicht ein bloßer Gedanke, ein bloß geschriebenes ist, sondern seine persönlichen Träger und Vollstrecker hat; das ist nicht bloß menschliche, das ist göttliche Ordnung. — Als die letzte Gestaltung des sittlichen Gemeinwesens kann die wirklich gestaltete Gesellschaft die früheren Stufen, die Familie und die Gesellschaft im weiteren Sinne, nicht aufheben, sondern auf ihnen ruhend muß sie dieselben in sich tragen, pflegen und fördern. Ein Staat, welcher, wie bei Plato, die Familie aufhebt, ist von vornherein ein unrechtmäßiger, der sittlichen Idee widersprechender. Die unbeschränkte Allgewalt des Staats, der die alleinige Quelle alles Rechtes schlechtthin sein will, ist ein heidnischer Gedanke und in der christlichen Welt widersittlich. (128).

§. 152.

Der in jeder sittlichen Gemeinschaft notwendige Unterschied von sittlich weiter fortgeschrittenen und von sittlich noch weniger gereiften, der in dem Verhältnisse von Eltern und Kindern seinen ersten Ausdruck findet, bildet auch die Grundlage der gestalteten Gesellschaft. Jene haben in derselben überwiegend die Aufgabe des bildens, des leitens und erziehens, diese die Aufgabe des aneignens und gehorchens. Das leiten aber ruht durchaus auf der sittlich-religiösen Bildung und will durch allgemeines bilden aus der Gesellschaft ein sittliches Kunstwerk, einen sittlichen Organismus erzeugen. Der Unterschied der leitenden oder regierenden und der geleiteten oder gehorchenden ist also an sich vollkommen eins mit dem Unterschiede der sittlich-religiös höher entwickelten, der Propheten und Priester, und der erst weiter zu bildenden, der Gemeinde. Insofern der sittliche Organismus den Gegensatz der priesterlichen Propheten und der Volksgemeinde auf dem Gebiete der Religion ausdrückt, ist er die Kirche; insofern er den Gegensatz der regierenden und gehorchenden auf dem Gebiete des Rechtes ausdrückt, ist er der Staat. In der rechtmäßig gestalteten, von keiner Sünde getrübbten sittlichen Gesellschaft sind Kirche und Staat völlig eins, und der sittliche Organismus erscheint als Theokratie; seine bestimmte Volksgestaltung wäre der ausgebildete patriarchalische Staat. Das religiöse und das rechtliche Gemeinwesen in ihrer vollkommenen Einheit ist die sittlich entwickelte Familie; und da ihr inneres Gesetz und Wesen schlechtthin das sittliche Gesetz selbst ist, welches zugleich in den Herzen aller ihrer Mitglieder als lebendige Kraft waltet, so ist die theokratisch gestaltete religiös-sittliche Gesellschaft die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, und dessen Vollendung ist das Ziel alles vernünftig-sittlichen Strebens des einzelnen wie der Gesamtheit, und die geistige und sittliche Entwicklung der Menschheit zu diesem letzten Ziele hin ist die Weltgeschichte.

Wir haben es hier nicht mit der wirklichen Kirche und dem wirklichen Staate zu thun, die beide wesentlich die Sünde zur Voraussetzung haben und

sie bekämpfen, sondern mit dem idealen sittlichen Gemeinwesen, welches von aller Sünde geschieden ist. Die Familie bleibt die sittliche Grundlage und das Vorbild. Der innere Unterschied der leitenden und der geleiteten kann bei einem sündlosen Zustande nur ein sehr milder und nur beziehungsweise geltender sein. In der wahren religiösen Gemeinde haben alle gereiften Glieder auch priesterlichen Charakter, haben die Aufgabe geistigen leitens; und in einer vollkommenen Staatsgesellschaft sind alle gereiften Staatsbürger auch mitbetheiligt an der geistigen und sittlichen Führung des Ganzen; und je vollkommener die Gesamtentwicklung aller Glieder ist, um so mehr tritt das zugrundeliegende Verhältnis von Vätern und Kindern zurück, und nimmt mehr den mildereren Unterschied der beiden Geschlechter in der Ehe an.

Wie in der rechten Familie religiöses und sittliches Leben vereinigt sind, und der Familienvater auch der geistliche, priesterliche Führer des religiösen Lebens ist, so sind in dem idealen Gesellschaftsorganismus Kirche und Staat unmittelbar eins, und beide sind nur zwei schlechthin untrennbare Seiten desselben geistigen Lebens. Alle Religion wird gesellschaftliche Wirklichkeit, und alles gesellschaftliche Leben ruht auf der Religion; der wahre Staat ist auch Kirche, und die wahre Kirche läßt auch ein ihr entsprechendes gesellschaftliches Gemeinwesen aus sich erwachsen, wie es die altchristliche Kirche zeigte, und in neuerer Zeit die Brüdergemeinde in richtiger Ahnung des Ziels der christlichen Geschichte theilweise durchgeführt hat. Daß der Vater des Volkes auch oberster Bischof sei, das gehört zu dem Urbilde des sittlichen Gemeinwesens; ob das Ideale in diesem Punkte auf die sehr wenig idealische Wirklichkeit zu übertragen sei, ist hier nicht zu beantworten. Das patriarchalische Gemeinschaftswesen ist die erste, dem Familienvorbilde noch am nächsten stehende Weise der sittlichen Gestaltung der Gesellschaft; das Familienhaupt des eng verbundenen Stammes ist oberster Leiter und Priester zugleich; er vertritt aber nicht seinen beschränkten Sonderwillen, sondern den sittlichen Willen des Ganzen, der selbst wieder ein treuer Ausdruck des göttlichen Willens ist. Darum eben ist die ideale Gesellschaftsgestalt notwendig und wesentlich Theokratie, denn nur in der lebendigen Gottesgemeinschaft haben die Lenker des Volkes ihr Recht, ihr Gesetz, ihre Kraft; und nicht das bloße göttliche Gesetz ist das alles leitende, sondern der Lebendige, persönliche Gott selbst, der seine ihm eng verbundenen Kinder erleuchtet und lenkt, hat durch seine Propheten und Gesalbten die unmittelbare Herrschaft. Das göttliche Recht wahrer Obrigkeit von Gottes Gnaden weist auf diese Idee hin, gilt aber als sittliches Recht auch nur insoweit, als die demüthige Hingebung an Gott in den Herzen der Herrschenden waltet. Die Theokratie des Alten Testaments (Ex. 19, 3—6; Dt. 7. 6 ff.; 33, 5; 1 Sam. 8, 6 ff.; Jes. 33, 22) ist nur ein schwaches Abbild der der sündlosen Menschheit eignen, die nur im prophetischen Gesicht als durch die Erlösung theilweise wiedererrungen geschaut wird (Jes. 2, 2 ff.; 4, 2 ff.; 9, 6 ff.; 11, 1 ff.; 32, 15 ff.; 65, 17 ff.; Ezech. 34, 23 ff.; 36, 24 ff.; 37, 24 ff. u.). Die wie eine Erinnerung aus längstvergangener besserer Zeit in eine völlig andere Gegenwart hineinragende geheimnisvolle Erscheinung des Priesterkönigs von Salem, Melchisedek (Gen. 14, 18 ff.; Hebr. 7, 1 ff.; Ps. 110, 4), vielleicht des letzten Sprosses der dem Bunde Noahs treugebliebenen außer der Familie Abrahams, ist gewissermaßen der Ausdruck einer wahren Theokratie, wie sie in höherer Weise nur in Christo ist. Bei den Israeliten war Königtum und Priestertum doch getrennt; Aaron und David vertreten die beiden Seiten der

einen theokratischen Idee; Samuel näherte sich derselben, war aber doch mehr Priester als König. Die theokratische Form der Gesellschaft war auch in alttestamentlicher Zeit nur in den ersten Anfängen verwirklicht, in dem Familienstaate der Patriarchen. Das Volk Israel war nach außen wie nach innen zu wenig in Frieden, weder mit der Welt, noch mit Gott, als daß es eine wirkliche theokratische Gestaltung hätte ertragen können; nur in Salem kann der Friedensfürst walten.

Das sittliche Gemeinwesen in seiner Doppelgestaltung als Kirche und Staat ist einerseits eine volle Bewahrung und Bewährung der persönlichen sittlichen Freiheit der einzelnen, weil der im Gesetz und in Regierung sich bekundende Wille des ganzen zugleich der sittliche Wille des einzelnen ist, andrerseits eine wirkliche gegenständliche Darstellung der sittlichen Idee mit einer bestimmenden Macht für und über den einzelnen, die aber erst dann als eine die Freiheit desselben beengende erscheint, wenn diese aus dem Einklange mit Gott in die vernunftlose Willkür abgefallen ist. In dem idealen Staate wird alle Sittlichkeit zum Recht und alles Recht ist reiner Ausdruck der Sittlichkeit. Wenn dieses sittliche Gemeinwesen volle Wahrheit geworden, dann ist in ihm auch das Reich Gottes zu geschichtlicher Gestalt und Wirklichkeit geworden. Das Reich Gottes kommt freilich nicht mit äußerlichen Geberden, sondern es ist zunächst inwendig in den Menschen (Luc. 17, 20. 21), aber wenn es in die Herzen der Menschen gekommen ist und Gott in ihnen eine Gestalt gewonnen hat, dann wird auch das Reich Gottes selbst eine Gestalt gewinnen, und die Gesamtgeschichte der in Gott lebenden Menschheit ist diese sich herausringende Gestalt. Sobald aber die Sünde eingetreten ist in die Wirklichkeit, gehen sofort Staat und Kirche auseinander und lösen sich in sich selbst in widersprechende Gestaltungen auf, und das Reich des ewigen Friedens wird eine Vielheit von Reichen des endlosen Streites. Die Weltgeschichte hat die sittliche Aufgabe, die stets ungetrübte Entfaltung des Reiches Gottes zu sein; ihre schuldvolle Wirklichkeit mit der Reinheit der Idee verwechseln, heißt die sittliche Wahrheit verleugnen. Die Weltgeschichte in ihrer wahren rechtmäßigen Gestaltung aber ist die Entwicklung der in sich einigen Menschheit (S. 341); und von ihr würde in vollkommener Weise der Gedanke gelten: „es hatte aber alle Welt einerlei Sprache und Rede“ (Gen. 11, 1). (129)

Anmerkungen des Herausgebers.

Zu Band I.

1) S. 3. — So neuerdings auch Martensen: Wissenschaft des durch das Christenthum bestimmten sittlichen Lebens. — Culmann's Begriffsbestimmung: „Wissenschaft der christlichen Lebensregeln“, „die Wissenschaft der christlichen Ascese“, S. 2, ist, wie schon dieser Ausdruck zeigt, zu eng; v. Dettingen's Fassung als christliche Reichs- oder Social-Ethik, die Wissenschaft, welche die Gesetze christlichen Heilslebens zu eruiren habe, wie dieselben im Organismus der Menschheit als einer durch Christum befreiten sich realisiren“, II. S. 320, bringt einen Factor hinein, über dessen Berechtigung später wird gehandelt werden.

2) S. 3. — Ueber die Ethimologie des Wortes Sitte handelt Leo Meyer bei v. Dettingen II. 49. Darnach ist es früher männlichen Geschlechts; mittelhochd.: der site, althochd.: sito, situ; im Gothischen Ulfilas sidus, sidu. Venseh (griech. Wurzellexicon 1839, S. 372) stellt situ zusammen mit ἵδοι, ἵδωι, ἵδωι gewohnt sein, suescere gewohnt werden, solere pflegen; und vermuthet die altindische Wurzelform svadh eigen machen, haben; wozu Ruhn (vergleich. Sprachforschung 1853 S. 134) aus den Ved. das Subst. svadhā nachweist, in der Bedeutung: „Eigenheit, Eigenthümlichkeit“. Die Zusammenstellung mit „siken“ oder wie noch Harless mit dem altindischen gi „liegen“ ist jetzt aufgegeben. Vergl. auch Röstlin Studien über das Sittengesetz (Jahrb. f. d. Th. 1868. S. 394). — Dem lat. mos liegt wohl eine Wurzel mā, messen (altind. māti) zu Grunde, wie in modus, Maaß; zu vergl. das franz. mode; ebenso modestus. Zu vergl. Corssen (Krit. Beitr. S. 197; Aussprache, Voc. I. 342. 432, II. 686. Auch Döderlein in f. Syn.)

3) S. 3. — In neuester Zeit hat Palmer sein Werk: „Moral des Christenthums“ benannt.

4) S. 6. — Zu vergl. Ueberweg Gesch. der Philos. Th. 3. S. 269: „Daß Schl. in der Sittenlehre zu sehr mit Ausdrücken operirt, wie Vernunft, Natur &c., welche sehr vielseitig sind und gleichsam als Abbreviaturen eine Menge verschiedenartiger Verhältnisse umfassen, daß er in Folge hiervon sich oft mit einem abstracten Schematismus begnügt, wo eine concretere Entwicklung an der Stelle gewesen wäre, ist offenbar.“ — Zeller (Gesch. der deutschen Phil. 1873. S. 773): Schl. stellt als consequenter Determinist das sittliche Leben mit dem Naturleben in Eine Reihe; er führt aus, daß zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied sei. Mit Recht weist Zeller auch hin auf die Uebereinstimmung mit dem in seiner Dogmatik S. 67 f. aufgestellten Begriffe von der Sünde, den er im Anschluß an Fichte daraus ableitet, „daß der Geist oder das Gottesbewußtsein den Widerstand des Fleisches oder der Sinnlichkeit nur allmählig überwinden könne.“

5) S. 8. — Die Trennung versuchte zuerst Georg Calixt (Callixen) in f. Schrift epitome theologiae moralis 1634.

6) S. 10. — Die Dogmatik stellt dar, was Gott gethan hat, thut und thun wird zur Verwirklichung seines Liebesrathschlusses; die Ethik was in Folge dessen der Mensch thut und thun soll zur Realisirung des Reiches Gottes. — Nicht zutreffend Culmann: Jene grabe das Gold, diese setze es um in klingende Münze. — Martensen richtig: Die Dogmatik als die christliche Glaubenslehre ist ethisch, denn sie handelt von einer Offenbarung des persönlichen Gottes, welcher sich an die freie Persönlichkeit des Menschen wendet; die Ethik, als die christliche Liebeslehre, ist dogmatisch, denn sie handelt von einem solchen Freiheitsleben, das im Glauben gelebt wird. v. Dettingen: II. S. 297: Jene hat das durch Christi Versöhnungswert thatsächlich begründete Verhältniß der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott allseitig zu rechtfertigen; diese das auf solcher Gottesthat ruhende Verhalten als Heilsleben der in Christo neugebornen Menschheit zu wissenschaftlichem Ausdruck zu bringen.

7) S. 11. — v. Dettingen (S. 362 ff.) weist mit Recht gegen Rothe's Auffassung darauf hin, daß nach ihm nicht mehr von der Dogmatik als einem System der kirchlichen Lehre geredet werden dürfe, da die systematische Geistesarbeit gerade darin bestehe, speculativ zu verfahren, von Einem Grundgedanken aus das Ganze in seinem wohlgegliederten und innerlich berechtigten Zusammenhang zu erfassen; daß bei ihm der Unterschied völlig verwischt werde und daß er zu dieser Auffassung gedrängt sei durch seinen Begriff von der Kirche, deren Entwicklung ihre allmähliche Wiederauflösung sei; wie sie in das sittliche Gemeinwesen, den vollendeten Staat sich auflöse, so müssen auch die kirchlichen Lehren in die allgemein giltigen sittlichen Lebenswahrheiten aufgehen.

8) S. 15. — Ueber Rothe's Speculation zu vergl. v. Dettingen II. S. 300. — Ueber des Verf. der philos. u. christl. Ethik siehe: Krabbe in Fichte's Zeitschr. f. Phil. II.

9) S. 18. — Reander im gen. W. behandelt in jeder der vier Perioden zuerst die Entwicklung im Allgemeinen; dann im Einzelnen in drei Abschnitten die Geschichte der Lehre von den Pflichten, Tugenden und Gütern. — Für die neuere Zeit ist von besonderer Bedeutung: J. G. Fichte System der Ethik (2 Bde. Lpz. 1850—53), worin er im ersten und zweiten Buche eine kritisch-historische Uebersicht über die ethischen Prinzipien seit der Mitte des 18. Jahrh. giebt; im ersten die der Deutschen (Kant bis Schopenhauer, auch Baader, Steffens, die Rechtsphilosophen Savigny, Puchta, Stahl), im zweiten die Lehren Englands und Frankreichs.

10) S. 22. — Außer Buttkes leider unvollendet gebliebenem großem Werke: Geschichte des Heidenthums, ist noch zu vergl.: Döllinger, Heidenthum und Judenthum 1857; Werner, Die Religionen und Culte des vorchristl. Heidenthums 1871 (beide von röm.-kathol. Verf.); Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, bes. der die letztere behandelnde Bd. 2. 1869; vom positivistischen (materialistischen) Standpunkte aus: C. Twesten, die religiösen, politischen und socialen Ideen der asiatischen Culturvölker und der Aegypter in ihrer historischen Entwicklung. Nach seinem Tode aus seinem Nachlaß herausg. von Lazarus 1873. — Wail, Anthropologie der Naturvölker 1859—72. — Auch Bunsen, Gott in der Geschichte.

11) S. 23. — Vergl. Martin, la morale chez les Chinois. Paris 1858 u. 62. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. München 1871.

12) S. 30. — Luthardt: Moral des Christenthums: S. 222; die buddhistische Moral — vielleicht die schönste und beste der heidnischen Welt und oft mit der christlichen verglichen — geht aus von der Thatsache des Schmerzes und sucht auf dem

Wege des Gedankens und der Entfagung von allem Irdischen frei davon zu werden. Die christl. Moral ruht auf den Thatfachen der Sünde und Gnade. Jene fordert Natürlichkeit, diese Heilung und Heiligung der Natur. Darum ist sie mit der stoischen verwandt. — Aus den neueren Forschungen sind zu vergl. bes. die Schriften von Weber (indische Literaturgesch. 52, Skizzen 1857). Müller, Beiträge zur Kenntniß der indischen Philosophie, in der Zeitschr. der deutschen morgl. Gesellsch. Jahrg. 1852, 53, bes. seine Essays I. Deutsche Ausg. Lpz. 1869. Lassen, indische Alterthumskunde; Bonn 1847 — 58. Schlagintweit: Buddhism in Tibet. Lpz. 1863; Wassiljew, der Buddhismus, seine Lehren und Literatur. Petersb. 1860. Die neueste, alle diese Studien zusammenfassende Darstellung ist die von P. Wurm, Gesch. der indischen Religion im Umriss; Basel 1874, worin die Religion der Weda-Lieder, der ältere Brahmanismus, der Buddhismus und der neuere Brahmanismus dargestellt wird. Wir führen aus Wurm S. 184 ff. die Stelle an: die Pflichten der Laien sind einerseits in dem Bekenntniß zu den drei Stützen (Tricarana), andererseits in den fünf Geboten enthalten. Ersteres lautet: Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, zum Dharma (dem buddhistischen Geseß), zum Samgha (Versammlung der Mönche, buddhistische Kirche). Die fünf Gebote: es ist verboten 1) zu tödten, 2) zu stehlen, 3) Unkeuschheit zu begehen, 4) zu lügen, 5) Berauschesndes zu trinken. Sonst werden zehn Arten von Sünden unterschieden: Drei des Körpers (Mord, Diebstahl, Unzucht), vier der Rede (Lüge, Verleumdung, Fluchen, unreines Geschwätz), drei des Gemüths (Habsucht, Rachsucht, Zweifelsucht). Sehr schöne Sprüche im Dhammapadam u. a.

13) S. 32. — Dunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 1845—57; Leipzig, das Todtenbuch der Aeg. 1842, die ägypt. Götterkreise 1851.

14) S. 35. — Martin Haug, Essay on sacred language, writings and religion of the Parsees. Bombay 1862. — Der Artikel Parsismus in Herzogs Encyclop. von Spiegel.

15) S. 39. — Im Allgemeinen zu vergl. Tholuck, der sittliche Character des Heidenthums (3. Aufl.) 1867. — Die Werke von Nägelsbach über die homerische und nachhomerische Theologie. — „Die religiöse Moral im heroischen Zeitalter“ in der Luth. Kirchenz. 1869. Auch Schwarz, die ethische Bedeutung der Sage für das Volksleben im Alterthum und in der Neuzeit 1871. — Für den späteren Zeitraum der klassischen Welt hat den religiösen und sittlichen Zustand sehr anschaulich beschrieben: Uhlhorn, der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum. Stuttg. 1874.

16) S. 40. — Neander über das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen in s. wissensch. Abh. h. v. Jacobi 1851. S. 140 ff. behandelt den Stoicismus, Socrates, Plato, Aristoteles und den Neoplatonismus. — Strümpell, Gesch. der griech. Phil. Abth. 2; die praktische Philosophie der Griechen 1854—61. Sonst die Darstellungen in den bekannten Werken von Brandis und Zeller. — Die Aussprüche der sogen. sieben Weisen meist moralischen Inhalts: z. B. Thales: γνῶτι σεαυτόν Solon: μὴ φεῦδον —, ἄρχε πρῶτον ματῶν ἄρχεσθαι —, μηδὲν ἄγαν — Bias: οἱ πλεῖστοι κακοὶ u. a.; es liegen hierin die Anfänge zu philosophischer Reflexion nach ethischen Grundsätzen. — Aus der vorsocraticen Zeit erwähnen wir noch des Heraklit: im Gegensatz zu der Krankheit der bloß subjectiven Meinung muß der Einzelne der allgemeinen Vernunft in seinem Denken und Handeln folgen; dasselbe Geseß, das auch die Himmelskörper in ihren Bahnen hält. Das Allgemeine (τὸ κοινόν) ist für das praktische Leben das Geseß, nämlich des Staates, höher der Natur. Gutes und Böses gehören zusammen und bilden die Harmonie; darum ist auch der Streit das Höchste.

Wie die subjective Meinung im Denken, so muß im Handeln der Eigenwille unterdrückt werden: *μάχονται γὰρ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου βίας ὑπὲρ τοῦτου.* (Diog. Laert. IX. 2.) Bei den Pythagoreern haben die ethischen Begriffe eine mathematische Form: z. B. die Gerechtigkeit, die sie nur als vergeltende kennen, als ἀρετὴς ὁλόκληρος, Quadratzahl (Arist. Nic. Eth. V. 8.). Die Tafel der fundamentalen Gegensätze hat auch den Begriff des Guten und Bösen. Die Tugend ist die Gesundheit der Seele, in der das *ἄνερον* (das Sinnliche) unter das Maß gebracht werden muß. — Während bei Empedokles die Begriffe des Übels und Bösen zusammenfallen und die Sittenregeln äscetischer Art sind, werden von Demokrit, von dessen atomistischen materialistischen Standpunkte man es nicht erwarten sollte, eine Menge Sittensprüche überliefert, die mit demselben in Widerspruch stehen. Die Seele ist der edelste Theil des Menschen, wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere, wer die des Leibes liebt, der ihr Feind ist, liebt das Menschliche. Das höchste Gut ist der Gleichmuth (*εὐνοία, εὐθυμία, ἀταραξία*) der Seele durch das Maßhalten; nicht auf die That, sondern auf die Gesinnung ist zu sehen (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικεῖν, ἀλλὰ τὸ μὴ ἐθέλειν*). Auch bei den Sophisten kann von irgend tieferen ethischen Grundsätzen nicht die Rede sein. Aus dem Fundamentalsatz des Protagoras: Der Mensch das Maß aller Dinge (Diog. Laert. IX. 51) folgt, daß wahr ist, was mir wahr (das Wahrscheinliche statt des Wahren) und gut, was mir gut (das Nützliche statt des Guten); Prodicus scheint sich am meisten noch auf die Ethik gelegt zu haben, wie seine Moralvorträge (über die Tugend des Herakles, daß Tugend dem Reichthum vorzuziehen u. a.) zeigen; doch fehlt es an jeder Tiefe, und wenn Sokrates ihn seinen Lehrer nennt, so wohl nicht ohne Anflug von Ironie, da er hinzufügt, daß er so wenig von ihm gelernt (Plat. Men. 2. 96.)

17) S. 41. — So auch unter vielen anderen Schriften in der keineswegs streng wissenschaftlichen Schrift von E. v. Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod nach den Zeugnissen der Alten. München 1858. — Wenn S. die Tugend in das Wissen setzt, so meint er nicht ein bloßes abstractes Wissen ethischer Begriffe oder Regeln, sondern ein praktisches Verstehen, wie der Künstler sich auf seine Kunst versteht. Darum sagt er: Niemand kann wesentlich böse sein. — Auch ist noch zu beachten, daß er das Prinzip des Gewissens, das Dämonium, das jeder Mensch in sich hat, als etwas Warnendes, geltend macht, und daß er somit auch das sittliche Handeln in Beziehung zur Frömmigkeit, zum Göttlichen setzt (*ὅτι μοι θεῶν τι καὶ δαίμονιον ὑπάρχει.* Plat. Apol. 31. D.)

18) S. 45. — Ueber die fünf, resp. drei Klassen der Güter zu vergl. Phileb. 64—67. und darüber Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio 1837; Eusemiß, über die Gütertafel im Phil. (Philologus Supplementbd. II. 1863).

19) S. 48. — Im Protagoras werden diese fünf (Cardinal-) Tugenden angegeben; im Euthyphron wird die *δικαιοσύνη* auf die Gerechtigkeit zurückgeführt und im Symposion nur noch vier gezählt, wozu in dem Werke vom Staat die psychologische Begründung gegeben wird (II. 368.)

20) S. 53. — Treffend Thilo: Pragm. Gesch. der neueren Philos. 1874. S. 25. „Während der Sittlichgute des Sokrates mehr einem nüchternen und verständigen Techniker des Guten gleicht, tritt bei Plato mehr sittliche Wärme hervor, d. h. das Gefühl der persönlichen Würde des Tugendhaften, abgesehen von aller Eudämonie.“

21) S. 55. — Ueber die platonische Ethik zu vergl. außer den bekannten Werken von Hermann, Ritter, Brandis, Zeller, Döllinger — Arnold, System der plat. Phil. 1858. — Michelis, die Philosophie Platos in ihrer inneren Bez. zur geoffenbarten Wahrheit. 1859. 60. Becker, das philos. System Platos in f. Bez.

zum christl. Dogma. 1862. H. v. Stein, Sieben Bücher zur Gesch. des Platonismus. 1862—64.

22) S. 56. Anm. — Für das folgende zu vergl.: Hartenstein, wissensch. Werth der Arist. Ethik (in den Verh. der R. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig 1859). — bes. Luthardt, d. Ethik des Aristoteles, zwei Universitätsprogramme. Leipzig 1869. 70. — Ahm, die Gotteslehre des A. und das Christenthum 1862. — Zell, A. in seinem Verh. zur griechischen Volksreligion (Ferienchriften, neue Folge 1863). — Auch Zeller in seiner Geschichte der griech. Philos., der jedoch den Grundirrtum nicht richtig erfasst. Im Einzelnen bemerken wir zu der gegebenen Darlegung nur noch zu S. 72: daß A. grade in dem Gewissen den wesentlichen Unterschied des Menschen von den Thieren findet, daß jener „allein ein Gefühl vom Guten und Schlechten, vom Recht und Unrecht in sich trägt“ (Polit. I. 1. 11). Zu S. 84. Daß der Begriff der Freundschaft bei A., wie überhaupt bei den Alten, ein weiterer, man kann sagen politisch gefärbter, und sie somit ein für das Staatsleben besonders bedeutender Factor war, deutet A. in der Eth. N. VIII. 4 an, wenn er sagt: „Freundschaft scheint das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält, wie denn auch die Gesetzgeber mehr auf sie als auf die Gerechtigkeit achten.“ — Während A. damit die Ergänzungstugend der Billigkeit für das Staatsleben beachtet, trennt er andererseits wieder Ethik und Politik dadurch, daß er das beschauliche Leben als das höchste Ziel des Strebens hinstellt, ganz entsprechend dem Ideal des Großherzigen (S. 95) in seiner kalten, stolzen und gegen alle Andern gleichgültigen Resignation. — Zu dem Citat S. 94 (Polit. III. 13) ist das völlig gleichlautende bei Paulus Gal. 5. 23 zu vergleichen. — Endlich noch, daß es nach A. gar keine Sinnesänderung geben kann, wenn er, in Uebereinstimmung mit dem, daß auf die Gewöhnung Alles ankommt, sagt: Am Anfang steht es frei, ein Ungerechter zu werden; wenn man es aber geworden ist, ist es nicht mehr möglich, es nicht zu sein.“ (Eth. N. III. 5. 14). — Ueberhaupt ist der Standpunkt des A. im Vergleich mit Plato ein Rückschritt, ein Herabfallen zu dem Eudämonismus.

23) S. 78. — Von den sich unmittelbar an A. anschließenden ist wohl nur Theophrastus von Lesbos zu erwähnen, der noch von A. selbst dazu erwähnt, 35 Jahre lang der peripatetischen Schule vorstand und 287 starb. Ungeachtet er die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben hält, so bedarf er doch zur vollen Glückseligkeit auch der äußeren Güter (Cic. Tusc. V. 9, de leg. I. 13). Doch scheint der Vorwurf, daß er den Spruch gebilligt: vitam regit fortuna, non sapientia, nicht berechtigt. Um den Freund zu retten, oder zur Erlangung eines großen Gutes könne man von der Gerechtigkeit etwas abweichen. Seine Schrift: περὶ εὐσεβείας ist noch zum Theil erhalten in Porphyrius περὶ ἀπογῆς ἐμψύχων, worin er namentlich gegen die blutigen Opfer kämpft und nur Getreideopfer billigt; Gott sehe mehr auf die Gesinnung (ἡθός) der Opfernden als auf die Menge der Opfer, und der Mensch soll mit reinem Herzen Gott darbringen θεοφιλέα θυσιάς, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς. Ja Th. spricht die Idee einer das ganze Menschengeschlecht umfassenden Gemeinschaft (κοινωνίας οὕσα ἡμῖν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους) und der allgemeinen Menschenliebe aus. Vergl. die interessante, wenn auch vielleicht noch zu sichtende Schrift von Vernays: Theophrast's Schrift über Frömmigkeit. 1866.

24) S. 80. — Höchstens ist aus späterer Zeit L. Lucretius Carus (95—52 v. Chr.) zu nennen, der in s. berühmten Lehrgeicht, de rerum natura, die Welt vom Aberglauben, d. h. der Religion, befreien will; in seinen ethischen Grundsätzen zeigt er öfter größeren Ernst als sein Lehrer. — Ueber Epikur's Ethik: „Prinzipiell ist dieselbe ein System des Egoismus, denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust

hinausläuft, soll überall maßgebend sein. — Auch die Freundschaft wurde nach diesem Prinzip erklärt.“ Ueberweg, Gesch. d. Phil. S. 59.

25) S. 82. Anm. — Zu vergl. Baur, Seneca und Paulus, das Verh. des Stoizismus z. Christenth. nach den Schr. des Seneca in: Ztschr. f. ev. Theol. 1858. — F. C. Schneider, M. Aurel's Meditationen, aus dem Griech. 1865. — Grotzsch, Epictet's Sittenlehre. Ohmn.-Progr. v. Wernigerode 1867.

26) S. 84. — Es kommt für das κατ' ἑκόν (wofür Cicero: officium) auf die tugendhafte Gesinnung, den Gehorsam gegen die Vernunft an, damit es ein κατ' ὁρῶμα werde. Daher keine That als solche göttlich oder schändlich; auch die schlechteste ist gut, wenn sie in rechter Gesinnung gethan ist (Orig. c. Cels. IV. 45.)

27) S. 84. — Nach Zeno: φῦλοι und σπουδαίον. (Stob. Ecl. II. 198.) Der Weise ist der Vollkommene. Seneca, de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt.

28) S. 85. — Seneca lehrt die Verachtung alles Irdischen, bringt aber in vier Jahren ein Vermögen von 15 Mill. Thaler (300 Mill. Sest.) zusammen; schreibt über die Armuth, hatte aber 500 Tische, von denen einzelne 30000, ja 100000 Thaler kosteten, u. so ähnlich über die Keuschheit und Milde. (Uhlhorn, Kampf des Christenth. S. 67.)

29) S. 91. — Sextus Emp. i. f. Schr.: πρὸς Δογματικούς, bes. in f. 11. Buch, in dem er die Ethik kritisiert und als unsicher darstellt, weil bei den verschiedenen Völkern die sittlichen Vorschriften verschieden seien, daher denn Nichts von Natur und für Alle gut oder schlecht sei.

30) S. 92. — Zu Plotin, bes. Neander, Gesch. d. Eth. S. 104 ff. und dessen verm. Schr. S. 22 ff. Die menschliche Seele hat in Folge ihres Herabsteigens in den Leib ihres göttlichen Ursprungs vergessen. Die Aufgabe des Menschen ist nun den höheren Menschen von der Herrschaft des niederen zu befreien, dadurch, daß die von dem Leib hervorgerufenen Begierden u. Affecte der Vernunft unterworfen werden. Die Freiheit dazu ist ihm nicht verloren. Die vier platonischen (politischen) Tugenden führen noch nicht zur vollen Gottähnlichkeit (τεὸς ἐμμετέσθῃσι, Ennead. I. 2. 7 und 1.), sondern die reinigenden Tugenden, welche die Ausrottung der Triebe, die Befreiung von jeder Sünde durch Flucht aus der Sinnlichkeit bewirken, und die vergöttlichenden Tugenden, welche zum τεὸς εἶναι führen, in denen sich die der ersten Stufe im höheren Sinn wiederholen. Die wahre Glückseligkeit besteht nicht in dem Naturgemäßen, was auch die Pflanzen thun, sondern in der Herrschaft des νοῦς, in dem Anschauen des Ewigen (II. 8.), worin kein Schmerz ihn berührt (ἀπῶμα), in der Erkenntniß und Berührung (ἐπαφή) des Guten, wobei selbst das bewegende Denken aufhört (VI. 7. 25 ff.), und er Alles, Vaterland, Freunde, ja sich selbst vergißt (IV. 4. 1, I. 5. 8); nur selten wird dies Anschauen der Gottheit dem Menschen zu Theil; er muß ruhig darauf warten; sein Tod kann diese Seligkeit nicht unterbrechen (V. 5. 8). — Praktischer noch war sein Sch. Porphyrius, der den Zweck des Philosophirens in die σωτηρία τῆς ψυχῆς setzt, und die Schuld des Bösen nicht in dem Leib als solchen findet, sondern in der auf das Niedere gerichteten Begierde der Seele (ad. Marcell. 29). Auch er kämpft, wie Theophrast, gegen die Thieropfer und für die Enthaltung vom Fleischgenuß (in f. Schr. περὶ ἀποχρῆς ἐμψύχων), wozu auch die Neupythagoreer, auch Seneca, die Sektier u. a. damals neigten. Der verständige und mäßige Mann wird blutige Opfer unterlassen, dem höchsten Gott wird er nur das stille Opfer seiner Gedanken und den guten Dämonen nur das laute Opfer des Lobgebetes darbringen. Zu vergl. Bernays Theophrast's Schrift von der Frömmigkeit mit Bemerk. zu Porphyrius' Schr. über Enthaltbarkeit 1866. Beim Proklus soll der Mensch das Göttliche mit

dem ganzen Wesen der Seele erleben, und dies Sein in Gott ist der Enthusiasmus, auch *μανία* u. *πίστις* genannt, was durch Anrufen der Götter u. a. bewirkt wird. — Zu vergl. Vogt, Neuplatonismus und Christenthum. 1836. — Steinhart, die entspr. Artikel in Pauly's Encyclopädie der kl. Alterthumswissensch. Bd. 5 u. 6.

31) S. 94. — Obwohl von den Griechen abhängig, ändert Cicero doch die übernommenen Begriffe in den Geist seines Volkes um: so z. B. *honestum*, *decorum* für *καλόν*. *Nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare oportere*, de off. I. 20. Die wichtigste Frage ist ihm, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er schwankt darüber; zu vergl. Tusc. V. 1, und de fin. V. 26 ff., wo er von der durch die Tugend gesicherten *vita beata* noch die beatissima unterscheidet, die auch der äußeren Güter bedürfe. Der Weise soll ohne *animi commotio*, *perturbatio* (ohne *παῖς*) sein. (Tusc. V. 6). Die praktische Tugend steht höher als die theoretische, de off. I. 45: *agere considerate pluris est quam cogitare prudenter*; er lobt die interesselose Tugend (de fin. II. 4, V. 22), schätzt die Ideen der sittlichen Gemeinschaft (de off. I. 7, de fin. II. 14). Herbart, über die Phil. Cicero's, Werke Bd. XII; Leitmeier, Apolog. der christl. Moral, zunächst nach einer Vergl. des Cic. B. de officiis und dem gleichnamigen des h. Ambrosius. 1866. — Ueber Plutarch: Schreiter *doctrina Pl. et theologia et moralis in d. Ztschr. f. hist. Theol.* 1836. Bes. f. Schrift „über das langsame Gericht Gottes“, in der er von der Gerechtigkeit Gottes handelt und die Züchtigungen als zur sittlichen Besserung nöthig erklärt; darin handelt er auch von der Unsterblichkeit. — Ueber die ganze Bedeutung der damaligen Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit bes. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, Bd. 3. 1871, der freilich den Einfluß des Christenthums für jene Zeit nicht genügend würdigt.

32) S. 95. — Anm. Aus neuerer Zeit bes. Schulz, die Alttestamentl. Theol. 2 Bde. 1869, und namentlich Dehler, Theol. des a. T. 1873. 74. Auch Hofmann, der Schriftbeweis.

33) S. 102. — Aus den zahlreichen neueren Schriften über diesen Gegenstand heben wir nur hervor: Himpel: Unsterblichkeitskl. im A. T. 1857. — Pahn, de spe immortalitatis sub v. T. 1846. — Beck in theol. Jahrb. v. Baur u. Zeller 1851. — Schulz, V. T. de hom. immort. sent. 1860; desgl.: Voraussetzungen der christl. Lehre v. d. Unst. 1861. Delitzsch, bibl. Psych. und bes. Dehler in f. bibl. Theol. S. 77 ff. und in Herzog, R.-Encycl. Bd. 21. S. 409. Mit Vorsicht zu benutzen: Klostermann, Unterf. z. altt. Theol.: die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustand bei den Frommen des a. T. 1868. (vielfache Abweichung von der herkömmlichen Punctuation und der Schreibung der Consonanten.) Vergl. dazu die werthvolle Anzeige von Riehm in den St. u. Krit. 1870.

34) S. 104. — Zu vergl. Dehler, bibl. Theol. Bd. 2. S. 201 ff. und Düstere die, de rei propheticae in V. T. quum universae tum Messianae natura ethica. Gött. 1851. — Hyper, das Prophetenthum des a. B. 1870.

35) S. 105. — Vergl.: Dehler, Die Grundzüge der alttestamentl. Weisheitslehre, und in f. bibl. Theol. Bd. 2. S. 235 ff. — Die Einleitungen zu den Erklärungen der Proverbien und des Kohelet von Zöckler 1867 und Delitzsch 1872. 73; zum Koheleth auch Vilmar in f. pastoraltheol. Bl. 1863. Aus älterer Zeit führt jener an: Sam. Bohl: Ethice sacra, ein förmliches System der salom. Sittenlehre.

36) S. 106. — Vergl. Rübel, die ethischen Grundanschauungen der Weisheit Salomo's in Stud. u. Krit. 1865. Auch Dehler, Unsterblichkeitslehre im a. T. in Herzog R.-E. XXI. und Rißch: Ueber die Apokryphen d. a. T., in der deutschen Ztschr. 1850 und in f. gesammelten Schr.

37) S. 107. — Zu vergl. die Werke über die Gesch. der Juden von Jost, Grätz, u. a.; bes. Beer, Gesch., Lehren und Meinungen aller Secten der Juden. 1822. — Die Artikel von Pressel über Rabbinismus und Thalmud in Herzog N. E. XII. u. XV.

38) S. 107. — Döllinger, Moh. Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einfluß auf das Leben der Völker. — Kremer, Gesch. der herrschenden Lehren des Islam. — Nöldeke, Moh. u. der Islam in Herzog N. E. XVIII. — Wähler in f. ges. Schr. Bd. I. S. 348 ff.

39) S. 111. — Daher kennt die antike Moral zwar Tugenden, die sie personificirt, aber keine Tugend als die Grundrichtung und Gesinnung des menschl. Herzens, die für alle Menschen gleiche Gesinnung der Liebe.

40) S. 112. — Die Grundlagen und Voraussetzungen hierzu finden sich in den auf der Verkündigung des Herrn ruhenden und dieselbe fortsetzenden und in seinem, dem heiligen Geiste, fortentwickelnden sowohl mündlichen als schriftlichen Zeugnissen der Apostel und der Apostelschüler, wie erstere in der kirchlichen Tradition und Sitte und der geschichtlichen Umgestaltung der alten Welt, letztere in den neutestamentlichen Schriften vorliegen. Die in den letzteren enthaltenen Grundlehren des christlichen Glaubens in seiner praktischen Bethätigung nach ihren verschiedenen eigenthümlichen Ausprägungen bei den Hauptaposteln darzulegen, ist die bisher noch nicht gelöste Aufgabe der biblischen Theologie des neuen Testaments. Einen trefflichen Anfang hat nach dieser, der ethischen Seite, hin nur Weiß in seiner Theol. des N. T. gemacht, der es mit Recht als ihre Aufgabe ansieht, nicht den Unterschied von bibl. Dogmatik und Ethik zu machen; Anfänge haben bes. Beck in seiner christl. Lehrwissenschaft, dessen zweiter Theil die Pädagogik oder Ethik der christl. Wahrheit bringen sollte, und bes. v. Hofmann in f. Schriftbeweis. Weiß selbst behandelt in „der Lehre Jesu nach der ältesten Ueberslieferung“, Cap. 4. von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes: die Gerechtigkeit und das Gesetz das größte Gebot, die Gerechtigkeit als Gesinnung; und Cap. 5. von der Messianischen Gemeinde; sodann nach dem 1. Br. des Petrus: vom auserwählten Geschlecht, dem Eigenthumsvolk und seiner Berufung, von der Wiedergeburt und der Ernährung des neuen Lebens, vom christl. Gemeinschaftsleben, — beim Paulinismus handelt Cap. 7 vom neuen Leben und Cap. 9. von der Gemeinde; nach dem Hebräerbrief: Cap. 4: von den Gütern und Pflichten des neuen Bundes. S. 128 auf Grund von 2 Br. des Petrus von dem christl. Tugendstreben; endlich nach den Schriften des Johannes von dem Glauben und seiner Gemeinschaft mit Christo, von der Gottesgemeinschaft u. der Gotteskindschaft, vom Halten der Gebote Gottes, von der Jüngergemeinde, der Gemeinschaft der Gläubigen. — Schon aus diesen Ueberschriften ersieht man, daß er bemüht ist, die Eigenthümlichkeiten der Apostolischen Schriften auch in den ethischen Fragen zum Ausdruck zu bringen. Sonst — was Gruppierung und bes. den 1. Theil anlangt, verweisen wir auf unsere Rec. in Zöckler's lit. Anz. 1873. — In dieser Richtung verdient außerdem noch Beachtung: Ernesti, die Ethik des Ap. Paulus 1868, worin von der christl.-sittlichen Zuständigkeit nach ihrem Gegensatz, Werden, Beschaffenheit und innerem Prozeß, und dann vom christl.-sittl. Wandel die Rede ist, wobei aus dem Prinzip der Liebe zu Christus, Gott, dem Nächsten, der ganze Umkreis christl. Tugend behandelt wird. Vergl. auch Dpiz in f. System des Ap. Paulus.

41) S. 115. — Für diesen merkbaren Unterschied des christlichen Wandels von dem heidnischen spricht das bekannte Wort der Heiden: sehet, wie haben sie einander so lieb, oder was man von den heidnischen Frauen Anerkennendes zu sagen pflegte. Sehr klar faßt ihn schon die ep. ad Diognetum zusammen in Cap. 5 in den schönen Worten: „Die Christen sind weder durch Land, noch durch Rede, noch durch Gebräuche

von den andern Menschen unterschieden, sie wohnen nicht in eignen Städten, reden keine besondere Sprache, führen kein auffallendes Leben. — Dennoch beweisen sie einen wunderbarlichen Wandel, darüber sich jedermann verwundert. Sie bewohnen jeder sein eigen Vaterland, aber als Fremdlinge; sie genießen Alles mit wie Bürger, und dulden Alles wie Gäste; jedes fremde Land ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ein fremdes Land. Sie freien wie Alle und zeugen Kinder, doch werfen sie ihre Kinder nicht hin. *Τραπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοινῶν.* (Nach anderer Ergänzung der Lücke oder anderer Lesart: *ἀλλ' οὐ κοινῶν*: sie haben einen gemeinsamen Tisch, aber nicht einen gemeinen = unreinen). Sie sind im Fleisch, aber sie leben nicht nach dem Fleisch. Sie haben ihr Wesen auf Erden, aber ihr Bürgerrecht im Himmel. Sie gehorchen den bestimmten Gesetzen und überwinden durch ihr Leben die Gesetze. Sie haben alle lieb und werden von allen verfolgt.“ — Originell auch Tertullian ad martyres 2: „Wohl ist der Kerker finster, aber ihr selbst seid das Licht; wohl hat er Fesseln, aber ihr seid gelöst von Gott; — es liegt nichts daran, wo ihr in der Welt sein möget, die ihr außerhalb der Welt seid; — so oft du den Weg zu Gott im Geiste wandelst, wirst du nicht im Kerker sein.“ Apolog. 39: siehe, sagen sie, wie sie sich einander lieben (sie nämlich hassen sich einander); und wie sie für einander zu sterben bereit sind (sie nämlich tödten einander). „Alles ist bei uns gemeinsam, außer die Weiber.“ Von heidnischer Seite das Zeugniß im Brief des Plinius an den Trajan: affirmabant se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. — Außerdem bes. Neander, Gesch. der Ethik (bes. S. 157, 184, 246, 148, 182, 195. — E. Chastel: Historische Studien über den Einfluß der christl. Barmherzigkeit. 1854. E. Schmidt, Die bürgerliche Gesellschaft in der altröm. Welt u. ihre Umgestaltung durch das Christenthum. 1857. Uhlhorn, der Kampf des Christenth. 1874, S. 114 ff. — Zu den Ausartungen in ascetischer Hinsicht sind zu vergleichen die (aus Indien herübergekommenen?) Castereien, wie bei den Säulenheiligen u. a.

42) S. 116. — Am meisten ethischen Inhalts ist die Schrift: der Hirte des Hermas, bes. die 12 Mandate des 2. Theils. Da der Verf. den inneren Lebenszusammenhang der Gläubigen mit Christo nicht erkennt, so fällt ihm alles Gewicht auf die Werke; nach der Taufe muß er selbst für seine Sünden genugthun (Sim. VI), sich Vergebung verdienen (Mand. VI. 4). — Sonst enthalten die übrigen Schriften der ap. Väter nur Wiederholungen apostolischer Vorschriften, oder enge Nachbildungen, z. B. Br. des Clem. Cap. 49 an 1. Cor. 13.

43) S. 117. — Zu Justin außer Semisch, J. d. M. 2 Bde., auch Böhringer, die Kirche Christi Bd. 1. S. 230 f. Gegen den Selbstmord Apol. II. 4. — Unter den Apologeten schließt schon auf die Auferstehung Athenagoras, weil wir Rechenschaft geben müssen von unserem Leben, und weil der Zweck der Menschenschöpfung weder in der Schmerzlosigkeit noch in der sinnlichen Lust, noch im Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung Gottes, seiner Güte und Weisheit in allen seinen Werken. Wenn nun diese fortdauern, so muß auch die Fähigkeit des Erkennens beim Menschen fortbestehen (legatio pro christ. und bes. de resurrect.). — Irenäus spricht den Gnostikern gegenüber von dem wahrhaft geistlichen Menschen, der auch praktisch sich bethätigt, sofern der Geist ihn reinigt und zum Leben Gottes erhebt.

44) S. 117. — Von des Origenes Schriften ethischen Inhalts sind zu nennen: „Ermunterung zum Martyrium“ und „vom Gebet“, worin er im zweiten Th. auch eine Erfl. des Vaterunsers giebt. Dazu Böhringer a. o. D. I. 2. 1. S. 57. 70. 389.

45) S. 118. — Da Tertullian nicht eine Durchdringung des Sinnlichen vom

Geiste glaubt, so erklärt sich der Vorzug der Jungfräulichkeit, die *fuga saeculi*. Nur aus Rücksicht hat Gott die einmalige Ehe erlaubt (de exhort. cast. 1. u. 9; de monog. 15.); in der Schr. ad uxorem behandelt der erste Br. die Frage der Wieder-
verheirathung, der 2. die der Mischehen. Ueber den Staat: apol. 38: nobis nulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum. — Er stellt den Christen unter die disciplina Dei (de spectac. 16 ff.) Ueber seine Schriften bes. Böhlinger, die Kirche Christi I. 1. 2. und darin der Abschnitt über seine Ethik S. 777 ff. — Derselbe auch über Cyprian und seine zahlreichen ethischen Schriften, bes. S. 969: die Zeit der inneren Mission. Bei Cyprian finden wir schon die Eintheilung der Pflichten in solche gegen Gott, sich selbst und den Nächsten, in f. Test. III. 28.

46) S. 119. — Zu den griech. Vätern: Basilus hat außerdem 24 sermones de moribus, eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Bibel mit daraus abgeleiteten Regeln; dazu noch seine „Mönchsregeln“. — Ueber ihn und die folgenden zu vergl. die bes. Monographien, und Böhlinger, d. Kirche Christi (Chrys. u. d. Ethik, S. 124 ff.) Dem Chrysostomus: de sacerdotio reich an sittlichen Lebensanschauungen. — Gegen die Rethläge sowohl Basilus als Chrys. Man darf sich auch zu einem guten Zweck keiner *εικονομα* (officiosum mendacium) bedienen (de sacerdot. 1, u. reg. brev. 25); auch gegen den Eid.

47) S. 121. — Zu den lateinischen Vätern: Lactantius († 325) berücksichtigt in s. institutiones divinae die christl. Ethik mit Bekämpfung der heidnischen. Das höchste Gut ist nach ihm weder die Lust, die auch das Thier hat, noch die Tugend, die nur dahin führt, sondern die Religion; falsch sei es, die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben und daß sie ihren Lohn in sich trage; virtus et mercedem suam deo iudice accipiet et vivet et semper vigebit (V. 18), ohne diesen Lohn im Jenseits wäre sie unnütz; — zu Ambrosius: Böhlinger a. a. O. S. 58 ff.; zu Hieronymus bes. Zöckler, 1865, S. 445 ff. über die Zulassung des mendacium officiosum, die er vertheidigte, hat sich zwischen ihm und Augustin ein Briefwechsel entsponnen (ep. 28. 40 — 82); und des letzteren zweite Schrift de mendacio. — Zu Aug.: Bindemann d. h. N. 3 Bde. — Ueber sein Verh. zu Pelagius in eth. Bez. Neander, Gesch. d. Ethik. 204 f. u. 225 f. — Zu den im Text genannten ethischen Schr. des A. kommt noch der soeben veröffentlichte kleine Tractat de omnibus virtutibus, abgedr. in Hilgenfeld's Zeitschrift 1874.

48) S. 124. — Die schon bei Aug. erwähnten Todsünden werden ihrer Zahl nach zurückzuführen sein auf das 417 von Joh. Cassian verf. Buch de institutis coenobiorum (bei Migne patrol. lat. vol. 49), worin die letzten 8 Bücher handeln von der collectatio adversus octo principalia vitia: nämlich, gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, *ζηζδία*, cenodoxia, superbia. Aus diesen machte Isidorus Hisp. (de differentiis bei Migne l. c. vol. 83) sieben, indem er die superbia zur mater et regina der anderen machte, so daß er zu der gratia septiformis ein vitium septemplex hatte. Statt acedia hatte er invidia. Die Ahtzahl ist vertreten von Columban: de octo vit. princip., Joh. Damascenus (dessen „heilige Parabeln“ eine Sammlung alphab. geordneter meist ethischer Artikel aus d. Schrift. von Vätern und Klassikern), für die Siebenzahl aber Gregor M., Beda u. a.

49) S. 125. — Für die Ausbildung der Ethik bieten im Mittelalter die germanischen Völker, deren Christianisirung die Kirche zur Aufgabe hat, eine ganz anders geartete Voraussetzung, als die bisherigen antiken. Im Allgemeinen waren letztere für die Kirche nach d. culturhistorischen Seite homogener; erstere nach der ethischen und socialen; jene waren verbildet, diese noch ungebildet, aber sittlich kräftiger. In

religiöser wie socialer Beziehung bieten sie Eigenthümliches. Ihrer Götterlehre liegt der polytheistisch-dualistische Character zu Grunde mit einem stärker als anderswo ausgeprägten Zug zum ethischen, welcher sich auch dem Leben der Menschen aufprägte, wozu noch kommt der Glaube an die bevorstehende Catastrophe, in der die guten Götter, wie die sie bekämpfenden bösen untergehen. Aus dem Weltbrande geht aber eine neue Welt hervor mit einem neuen Menschengeschlecht; hier besteht unter dem höchsten Gott, dessen Name noch unaussprechlich ist, ewiger Frieden, weil Recht und Gerechtigkeit. Die ganze Schöpfung sehen sie von göttlichen Wesen belebt, den gewaltigen und zerstörenden wie den erhaltenden. In ihnen spiegelt sich das Gemüthsleben ab, daher denn auch das Recht der Persönlichkeit sich so energisch geltend machte in ihren vereinzelt liegenden Wohnungen, in ihrem Familienleben, namentlich den Frauen gegenüber, in denen sie etwas Heiliges sahen, sanctum et providum (Tac. 8), daher sie auch weibliche Priesterinnen haben, in der Stellung der jüngeren Brüder zu den älteren, in dem Verhältniß zum Geleitsheer wie ihren Fürsten und Königen. Ueberall tritt die Pietät in der Bewahrung der unter dem Schutze der Götter stehenden Rechte der Persönlichkeit entgegen. Die ungebändigten Mächte der Natur sollen gebändigt werden und an ihre Stelle sittliche treten. Daher ihr Leben ein kriegerisches, und kriegerische Tapferkeit die höchste Tugend, daneben aber Lauterkeit, Wahrhaftigkeit, Treue — alles Tugenden, in welchen die Persönlichkeit sich erweist — und damit ihre Freiheitsliebe, mit der sie für ihre Ehre und die der Ihrigen (Weib, Fürst, Volk) eintreten. — Eigenthümlich und schon von Tacitus (Germ. 9) hervorgehoben ist, daß sie das allwaltende geheimnißvolle Wesen nicht durch bildliche Darstellungen versinnlichen, sondern nur durch Symbole der Natur (Bäume, Wälder, Donner u. a.), in die sie sich in heiliger Andacht versenken. Dort beobachten sie die Stimmen der Götter und die Loose, und dazu bedarf es nicht bloß der Priester, diese kann Jeder vernehmen (c. 10), die Priester sind bloß für den öffentl. Cultus. Die Strafen werden auf göttliches Geheiß verhängt, Selbststopferung als schönster Tod. Der Ernst des Gehorsams gegen die Götter schließt die Freude über ihre Offenbarung nicht aus. — Außerer Besitz und alles Scheinwesen ist ihnen zuwider (5 u. 21. 22). Gastlichkeit, Monogamie, Schamhaftigkeit, Keuschheit sind die guten Sitten, welche bei ihnen mehr gelten als anderswo gute Gesetze. — Vgl.: Planck über Götter u. Gottesglauben der alten Deutschen nach Tacitus Germania in Jhrb. f. d. Th. 1866. — Zu diesem Volk dringt nun, nachdem anfangs die Mission nur vereinzelte Erfolge gehabt, durch Bonifacius das römische Kirchenthum mit der römischen Sittlichkeit ein. Diese war aber nichts anders als eine Zusammenstellung überkommener Lehren und Vorschriften, so z. B. Martinus (Bisch. zu Bracara in Portugal † 580) formula honestae vitae sive de quatuor virtutibus cardinalibus, und de moribus; Beda (venerabilis † 735) scintilla patrum. — Am selbstständigsten Alcuinus († 869), dessen Schriften viel treffliche Gedanken enthalten; so über die Cardinaltugenden; eigenth. ist seine Polemik gegen die Todesstrafe (ep. 176 mit Berufung auf Ezch. 33.) — Servatus Lupus, Abt im Kloster Ferrières, spricht in s. B. de tribus quaestionibus gelegentlich über den Unterschied der antiken u. christl. Ethik: jene sei bezeichnet mit: spes sibi quisque sua, d. Selbstgenügsamkeit; diese cuique Deus sua spes: die Demuth in Gott. — Viel bedeutender sind des Rhab. Maurus Schriften: de virtutibus et vitiis, de anima et virtutibus, de videndo Deo, puritate cordis et modo poenitentiae. — Paschasius Rabbertus: de fide, spe et caritate. — Rotherius v. Verona schrieb in s. Gefangenschaft: prae loquia, 6 Bücher, und darin über die Pflichten eines jeden Standes im Gegensatz zu der äußerlichen Verweltlichung eine mehr innerliche Richtung bezeichnend. — Hierhin gehört auch noch der gelehrteste Mönch s. Zeit Hermann a. Reichenau

(um 1045), der ein Lehrgebieth als Spiegel des sittlichen Lebens seiner Zeit schrieb, worin er für befreundete Klosterfrauen die Greuel in den Klöstern bespricht und will dann de contemptu mundi singen. Die Rehrseite, welche die Nonnen wünschten, verheißt er später, kam aber nicht zur Ausführung. In diesem moralischen Lehrgebieth behandelt er den Kampf gegen die 8 Haupt-, Todsünden (daher auch von f. Schüler Bertholdt de octo vitiis principalibus genannt); schildert die ehelichen Zustände der Zeit und tritt für die strengste Ehelosigkeit der Geistlichen ein. (S. Barmann in St. u. Kr. 1869).

50) S. 126. — Ueber die verschiedenen Richtungen in der Scholastik zu vergl. Neander, Gesch. d. Ethik S. 267 ff. Ungeachtet in Folge des falschen Kirchenbegriffes eine freie Entwicklung der Wissenschaft unterdrückt war, so regen sich doch innerhalb der kirchlichen Theokratie verschiedene, sich bekämpfende Richtungen: Nominalismus und Realismus; Mysticismus und Scholasticismus; Rationalismus u. sein Gegensatz; eine mehr verweltlichte und mehr asketische Richtung; der Einfluß des Aristoteles oder des Plato. — Ihnen voran steht Scotus. Ueber ihn die Schr. von Staudenmaier (1834), Christlieb (1860) und Huber (61).

51) S. 129. — Ganz seinem dogmatischen Standpunkt im Gegensatz zu Anselm v. Cant. entsprechend ist Abälard's: intelligo ut credam, und so auch sein subjectivistischer Standpunkt in der Ethik, daher auch der Titel: scito te ipsum. Er ist der erste, der eine Moral im modernen Sinne des Wortes aufgestellt, indem er das sittl. Subject als Einzelwesen betrachtet. Ebenso bez. er in einem Gedichte an f. Sohn die „Ueberzeugungstreue“, „Gewissen“ (conscientia) als alleiniges Moralprincip. Das Sittliche wird nach der Gesinnung (animi intentio) bestimmt. Die christl. Ethik hat das natürliche Sittengesetz reformirt (theol. christ. II. p. 211). Ueber f. Ethik Böhlinger a. a. D. II. 2. S. 209. Auch Neander, Gesch. d. E. S. 272 ff.

52) S. 131. — Petr. Lomb. nimmt einen mittleren Standpunkt ein zwischen dem rationalisirenden Abälard und dem mystischen Bernhard; an Augustin sich besonders anschließend, behandelt er die ethischen Fragen gelegentlich bei der Frage von Christo, ob er auch Glauben und Hoffnung gehabt wie er die Liebe gehabt, damit also Dogmatik und Ethik, wenn auch nur sehr lose, aber für alle seine Nachfolger auf lange Zeit verbindend. — Ebenso äußerlich sein erster Commentator: der Franziskaner Alex. von Haless; die ihm noch zugeschriebenen ethischen Schr. sind: summa de virtutibus, destructorum vitiorum. — Im 3. Theil Quaest. 26 wird nach der Christologie plötzlich übergeleitet, daß die Theologie theils fides, theils mores betreffe, und zwar zuerst lex aeterna, von der die lex inedita (naturalis) u. audita (scripta) abhängt; dann das Gesetz Moses nach seinen 3 Theilen (moralis, judicialis, ceremonialis), dann lex et praecepta evangelii, zuletzt von der Gnade und den Tugenden.

Albertus M. ethische Schr. im 4. Bd. f. W. Je nachdem die Ethik den Menschen für sich, oder als Glied des Hauses oder des Staates behandelt, ist sie: Monastica, Oeconomica, Politica. Die erstere in f. Comm. zur Nicom. Eth. des Arist. Die Tugenden behandelt er in der Schr.: paradisus animae sive libellus de virtutibus, und unterscheidet die adjunctae, Glaube, Hoffnung, Liebe, von den cardinales der Alten; sehr weitläufig spricht er von der Freundschaft und ihren Hindernissen. Vom Gewissen als habitus unterscheidet er schon die sittl. Anlage (synthesis), nicht erst Thomas (Neander, Gesch. S. 290), auch als bloße potentia. Jenes ist theils unverlierbar und angeboren, sofern es Bewußtsein der Principien des Handelns ist, theils erworben und veränderlich, in Bezug auf einzelne Fälle. — Ueber ihn Sighart. 1857.

53) S. 135. — Noch complicirter wird des Thomas Tugendlehre dadurch, daß

er des Plotin Unterscheidung in bürgerliche, reinigende und vollendete (politicae, purgatoriae, exemplares) aufnimmt: exemplares, sofern sie in göttlichen Eigenschaften ihr Urbild haben; politicae, sofern der Mensch recte se habet in rebus humanis gerendis. Da er aber nach dem Göttlichen streben soll (Mt. 5. 48 und auch nach Arist.), so muß es dazwischen noch mediae virtutes geben; und so werden sie purgatoriae und zwar so, daß der prudentia zukommt, quod omnia mundana divina contemplatione despiciat, der temperantia, quod relinquat, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit, — fortitudo, ut omnia non terreatur propter excessum a corpore et accessum ad supera; justitia, ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Wenn diese Reinigung zum Abschluß gelangt ist, dann kommt die Liebe zu dem höheren Standpunkt der beati et aliquorum perfectissimorum in hac vita. In dieser Unterscheidung liegt ein Hauptmangel seiner Ethik: das sittliche Handeln steht tiefer als die Betrachtung des dem Göttlichen geweihten Lebens; die sittliche Läuterung ist einseitig ascetisch. Dazu gehört seine Unterscheidung der praecepta et consilia. Auch die Lehre von den Gütern behandelt er als beatitudines nach Matth. 5 und als fructus. — Zu vergl.: Werner, Leben u. Lehre d. h. Th. 1858 f. Rietter, die Moral d. h. Th. 1858. — Neander, Gesch. d. Eth. 290, wo auch über seine Ansicht von den adiaphora u. vom irrenden Gewissen Andeutungen zu finden u. Landerer in Herzog's N.-E. XVI. — Nach Thomas, der die Ethik in 293 quaest. behandelt hat, ist ausführlicher nur Antoninus v. Flor. († 1459) im 4. Bd. f. summa im engsten Anschluß an ihn, ein bloßes Sammelwerk.

54) S. 137. — Des Thomas Ansicht vom Schauspiel summa II. 1 qu. 167 art. 2: Er sieht darin eine curiositas, die an sich nicht zu tadeln; sie wird nur dann sündlich, wenn der Zuschauer durch die Darstellung zur Sünde geneigt wird. — Ueber seine Staatslehre siehe J. J. Baumann 1873.

55) S. 138. — Charakteristisch für f. eth. Standpunkt ist sein Satz: voluntas est superior intellectu. (II. dist. 42.) Der Wille allein kann die Ursache des Willens sein: daher ist er Indeterminist. Wie alle Scholastiker unterscheidet auch er moralische u. theol. Tugenden und eine 3fache Klasse von guten Werken: 1) im Allgemeinen, 2) aus sittlichen Triebfebern und aus Liebe zum göttl. Gesetz. 3) die durch die Gnade veranlaßt und in der Liebe zu Gott begründet sind. Nur Werke der 3. Art haben Anspruch auf Verdienst u. Lohn.

56) S. 139. — Raimundus Lullus († 1315). Trotz seiner Phantastereien in seiner neuen Wissenschaftsmethode enthält sein Liber magnus de contemplatione in Deum für die Ethik manches Bedeutsame.

57) S. 141. — Hugo a. Sto. Victore († 1141) de substantia dilectionis; de laude caritatis, de vanitate mundi; de fructibus carnis et spiritus; de modo orandi; über ihn Liebner (1832). Richard a. St. B. († 1170): de statu interioris hominis, und de eruditione hom. inter.; de praeparatione animi ad contemplationem, de gratia contemplationis; de quatuor gradibus violentiae caritatis. (Ueber ihn vergl. Engelhardt 1838). Bonaventura's eth. Schr.: de septem itineribus aeternitatis, de quatuor virtutibus card., de septem gradibus contemplationis, de institutione vitae christianae, de contentu saeculi u. a. Bes. vertheilt er die freiwillige Armuth. Die rechte Mitte nach Arist. passe wohl fürs gewöhnliche Leben, die vita supererogationis nach den consilia evangelii steht höher; dazu ist aber nicht jeder verpflichtet.

58) S. 142. — Diese discretio ist nicht sowohl eine Tugend als das Maß derselben: quaedam moderatrix et auriga virtutum. Ueber Bernhard zu vergl. Neander u. Böhlinger, a. a. O. S. 447 ff., 504 f., bes. 583 über die Betrachtung.

59) S. 143. — Zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit gestellt und keiner „geeignet“ soll sie sich entscheiden. Hält sie fest an dem Richtigen, so lebt sie in der Verdammniß, weil sie widerwillig in Gott ist, — wenn nicht, so verzichtet sie auf das eigne Wollen und die eigne Meinung, dann ist sie selig, weil sie willig in Gott ist. Da wird ihr Alles zu einem ewigen Nun, wie es für Gott ist; Zeit wie Ewigkeit, und die drei höheren Kräfte der Seele werden zum Sitz der höchsten Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung u. der Minne. Gott wird einem immer lieber, die Dinge immer gleichgültiger. — Vergl. Erdmann, Gesch. d. Phil. S. 459 ff.

60) S. 144. — Ueber Tauser, Suso, Rußbroek und Thomas a Kempis bes. eingehend Böhlinger, die Kirche Christi Bd. II. 3. — Ueber letzteren und dessen Werk: die neuesten Forschungen von Pirsch. 1874. — Ueber Gerson das Werk von Schwab. 1859.

61) S. 145. — Lisco: Die Heilslehre der Theol. deutsch. 1857. — Staupitz († 1524) von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi 1515, de amore dei, auch deutsch, 1518; s. Mystik auf dem Boden des Augustin, und biblisch-praktisch. Ullmann, Ref. v. d. Ref. Bd. 2. und Rahnis, die dtische. Ref. Bd. 1.

62) S. 146. — Diesen vorangehend hat Thomasin v. Zerkläre in s. Lehrgebichte „wälscher Gast“ (1216), treffliche von der mönchischen wie mystischen Lehrweise gleich abweichende praktische Lebensregeln gegeben. Die Mitte aller Tugend ist die staete, die feste Richtung des Herzens auf das Gute, die aller Tugend ratgebinne und alles Thun gut macht; gegenüber dem Bösen, unstaete, das beständig sich wandelnd nichts sittliches wirken kann. Die Demuth steht unter allen Tugenden am höchsten. Vergl. Diestel, d. w. G. u. die Moral des 13. Jahrh. (Kieler Allg. Monatschr. 1852.) — Ueber Wicliffe's Ethik — Huß u. Savonarola (dessen Schrift de simplicitate vitae christianae) vergl. Böhlinger II. 4. 1. S. 258 ff.) — und über: ersteren Lecher. 1873.

63) S. 146. — Dazu könnte noch eine humanistische Richtung gezählt werden, wie sie auf Grund des wieder erschlossenen klass. Alterthums sich unter dem Einfluß bes. Platonischer Ethik findet bei Petrarca († 1374) de vera sapientia dial. 2; de contentu mundi; de remediis utriusque fortunae —; Marsilius Ficinus († 1499) de christiana religione; de voluptate; de amore (Ritter, Gesch. d. chr. Phil. V. 272 ff.)

64) S. 148. — Die drei sog. Prinzipien des Protestantismus haben ihren Einfluß auch in d. ethischen Grundanschauung zur nothwendigen Folge gehabt: das formale — Wahrheits — Prinzip in der Erkenntniß und der Auctorität des Sittengesetzes, im Gegensatz zu den kirchlichen Vorschriften und den consilia evangelica; das materiale — Heilsprinzip: hinsichtlich der Tugend als nothwendige Frucht des rechtfertigenden Glaubens; und in der Idee des allgemeinen Priesterthums, daß jeder seines Glaubens Leben und somit jeder für sich verantwortlich ist; somit in der Herstellung der sittlichen Persönlichkeit in ihre gottgewollten Rechte, die frei in dem in Gott gebundenen Gewissen sich in allem Natürlichen und Volksthümlichen sittlich bethätigt: als Mensch Gottes zu allem guten Werk geschickt; das sociale — Lebens- und Gemeinschaftsprinzip, im Gegensatz zur Kirche als dem Reiche Gottes auf Erden und der Weltflucht, ist das höchste Gut in der geistlichen Verklärung und Beherrschung des Natürlichen, das Reich Gottes in alle gottgeordneten Verhältnisse einzupflanzen; daher die Ehe (gegen die höher geschätzte Jungfräulichkeit und den Eölibat), die Familie, der Staat u. die weltliche Obrigkeit, Eigenthum, Wissenschaft u. Kunst, bürgerl. Leben, Volksthümlichkeit zu ihrem Recht kommen, und mit den sittlichen Kräften des heiligen Geistes erneuert und durchdrungen werden nach dem Sage: Alles ist Euer, ihr aber seid

Christi. — Vergl. Ulfhorn, exponuntur libr. symbol. maxime eorum, qui in eccl. luth. obtinuerunt ethica argumenta causae atque rationes. 1848.

65) S. 149. — Bei der reichen Fülle fruchtbarer Gedanken und anregender Aussprüche, welche Luther auf allen Gebieten menschlichen Wissens, namentlich für das praktische christliche Leben in seinen praktischen (Predigten, Katechismen) als wissenschaftlichen (Commentare) Schriften gegeben hat, konnte es nicht fehlen, daß auch die auf die Ethik bezüglichen Gedanken gesammelt sind. Außer den allgemeinen Sammlungen von Fabricius, loci communes, von Prätorius, Lindner, Gruber, Salzmänn, Lomler u. a., erwähnen wir: Schramm, de meritis Lutheri in theologiam morale. Helmst. 1711, mehr äußerliche Aufzeichnung von ethischen Themen; später vom Rationalismus (Stäudlin, de Wette, auch von Reinhard völlig verkannt: es kann gar keine rechte christliche Moral bei L. übertriebenem Eifer gegen die verdienstlichen Werke bestehen!); erst seitdem Harleß auf die „gesunden Urtheile Luthers“ Rücksicht genommen, ist Luther's Bedeutung richtiger gewürdigt; so abgesehen von den Darstellungen in den ethischen Werken: (Wendt), bes. in Köstlin's Luther's Theologie II. 476. u. in f. Artikel Luther in Herzog's R.-E. VIII.). Eine Gesamtdarstellung des in seinen vielen Schriften zerstreuten Materials, wie seiner speziell ethischen Abhandlungen vom Wucher (1519. 24), über geistl. Gelübde (22), über d. Ehe (22. 30), Gehorsam gegen die Obrigkeit (22. 23), Kriegsdienst (26) — allgem. Freiheit eines Christenmenschen (20), von guten Werken (20), giebt die treffliche Schrift Luthardt's: die Ethik Luther's in ihren Grundzügen. 1867. Nach einer Einleitung über den Unterschied der Theol. u. Philos. und das Prinzip der letzteren, handelt er von der Person des Christen, seiner Gesinnung (Liebe gegen Gott, Haß und Kampf gegen die Sünde) und seinen Werken, stets mit reichlicher und gut getroffener Auswahl der Belegstellen.

66) S. 153. — Chyträus († 1600): regulae vitae seu virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555: Die Tugend ist das dem Decalog entsprechende Thun, daher darnach einzutheilen u. abzuhandeln. — Strigel († 1569): hypomnemata in epit. philosophiae moralis Phil. Melanctonis 1582. — Hemming († 1600): enchiridion theol. 1558 ff. Syntagma institutionum christ. 1574 ff. — Ebenso Chemnitz in f. locis. — Als erster prot. Ethiker ist aber zu erw. Thomas Venatorius († 1551), im Anschluß an Osiander: de virtute christiana (libri III) 1529: Der Glaube Inbegriff christl. Tugend und in der Pflichten-erfüllung Bewährung der vom Glauben erzeugten christl. Gesinnung. — Hier. Weller († 1572) de officio ecclesiastico, politico et oeconomico 1552.

67) S. 157. — Reckermann, ein scharfsinniger philosophischer Kopf, der, um nicht wieder die unheilvolle Verbindung von Phil. und Theol. wie in der Scholastik herbeizuführen, beide streng auseinander gehalten wissen wollte. Daher seine Behauptung, daß Ethik, wie Politik und Oekonomie, der praktische Theil der Phil. sei. Die philos. Ethik handle von der bürgerl. Glückseligkeit, indem sie das bürgerliche Gute und Wohl lehrt, wie ein vir probus et honestus zu handeln habe; die Theol. dagegen von dem vir pius et religiosus, wie derselbe zur Seligkeit in Gott gelange, somit vita interior führe. Es dürfe göttliches und menschliches Recht nicht vermischet werden. Wie er nun aber in der Phil. eine theor. u. prakt. unterscheidet, so auch in der Theol., in der die prakt. die Ethik sei; nur sei die ganze Theol. eine disciplina operatrix, nicht contemplatrix. Daher auch zwischen der prakt. Theol. u. der theor. kein solcher Gegensatz wie in der Phil. — Ueber ihn u. Amhraut vergl. Schweizer in Herzog's R.-E. VII u. in Baur's u. Zeller's theol. Jahrb. 1852. 1. 2. — Perkins († 1602) anatomia sacra hum. conscientiae, und casus conscientiae, aus dem Engl. ins Lat. 1603

u. op. om. 1629. Deutsch 1640 u. 1690. — Alsted, theol. casuum 1621, daneben noch theol. moralis in f. Encyclopädie. — Hoornbeck († 1666) theol. practica 1668. — Peter v. Masfr. († 1706) theol. theoret. practica. 1699. — Heidegger Corpus theol. chr. 1700, und eth. chr. elementa 1711. — Lampe († 1729) in f. delineatio theol. activae 1718, nach coccenianischen Grundsätzen; einf. Geheimniß des Gnadenbundes, 6 Bde. (7. Aufl. 1751.) — La Placette († 1718) nouveaux essais de morale. 4 Bde. 1692. und la morale chrét. abrégée. 1695. — Pictet († 1724) la morale chrétienne. 12 vol. 1695; medulla ethica 1711; l'art de bien vivre et de bien mourir 1705. — Bitringa († 1722) typus theologiae practicae sive de vita spirituali 1716, und Fürbild der wahren Gottseligkeit 1718.

68) S. 158. — Auch hier blieb die Grundform der Decalog. So bei P. v. Eitzen († 1598) ethicae doctrinae libri IV. 1571, und fünf weitere Bücher 1573. — Joh. Bal. Andrea: Heraclis christiani lucta. 1615, — civis Christianus sive peregrini cujusdam errantis restitutiones 1616, — mythologiae christianae sive virtutum et vitiorum vitae humanae libri III. 1619 — reipublicae christianopolitanae descriptio 1619. Ueber ihn Hoßbach. 1819 —; über Arndt, den Andreae seinen geistlichen Vater nennt und dem jener seine letztgenannte Schrift gewidmet, siehe Arndt, 1838; und Perz, 1852. Selbst unter Katholiken war sein Buch verbreitet und gebraucht.

69) S. 159. — Zu den luth. Casuisten gehören noch: Find 1631, Reßler 1658, Beckmann 1692. — Hebenstreit, Bemerkungen über das Studium der Moralthologie.

70) S. 161. — Sieher noch Ad. Psiander 1678, Aeg. Strauch († 1682) 1705: biblioth. scriptorum theol. moralis et conscientiae, Riemer 1696, Grabow, ethica christ. in usum renatae ejusdemque studiosae adolescentiae 1698. — Von den Arminianischen Theologen: Limborch in f. theol. christiana handelt im 5. Buch: de praeceptis novi foederis von den christl. Tugenden, welches Buch von v. Cattenburgh in Theol. Limborchianae specimen 1726 commentirt und vertheibigt wurde. — Unter den Socinianern, gegen die bes. Limb. die christliche Sittenlehre vertheibigt, ist Crell ethica aristotelica ad sacrarum litterarum normam edita, und dessen ethica christ. seu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in s. literis fit mentio 1650. (Ueber ihn s. noch später). — Ueber die Quäker bes. Barclay theol. vere christianae apologia. 1676.

71) S. 163. — Von Sanchez, das nach f. Tode ersch. W.: opera moralia in praecepta Dei 1614 u. 22 und consilia seu opuscula moralia 2 Tom. 1634. Gegen sein Hauptwerk: de sacr. matr. schrieb: Arnault, Abt von St. Cyran: Petrus Aurelius, vindiciae censurae facultatis Parisiensis. — Less: libri IV de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus 1605; mit einem Anhang von Raynaud: pro Lessii de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum 1653. Nach dem Urtheil von Allgambe: opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu. Außerdem bes. Abhandlungen. — Busenbaumii medulla, von Lacroix sehr erweitert, wurde nach dem Attentat auf Ludwig XIV. von dem Pariser Parlament verurtheilt, von dem zu Toulouse öffentlich verbrannt; die meisten Vorsteher der Jesuitencollegien sagten sich davon los, nur Zacharia vertheibigte es.

72) S. 163. — Dieser Satz: der Zweck heiligt das Mittel — ist nicht erst von Jesuiten erfunden, es ist ein Satz, den der natürlich sündhafte Mensch beständig in seinem Interesse anwendet und der von vielen Moralisten, insonderheit allgemein in der Diplomatie gebilligt wird. So wenn Aristoteles davon spricht, wie ein Tyrann sich in f. Herrschaft behaupten soll: Polit. 5. 11. — Bes. Machia-

belli — und Spinoza, der den eigenen Vortheil als eines jeden höchsten Zweck hinstellt. Aber das Bedenkliche ist, daß in den Jesuiten-Moralen derselbe nicht bekämpft, vielmehr als feststehender stets zur Entschuldigung von allerlei Sünden angewendet wird. So findet er sich in der Const. des Ordens VII. 5., wo dem General Vollmacht gegeben ist, jede Todsünde in ein verdienstlich Werk umzuschaffen, also daß der Zweck des Ordens jedes Mittel heiligt. — Ebenso in Busenbaum theol. mor. 1659. IV. c. III. dub. 7. art. 2. §. 3. quia cum finis est licitus etiam media sunt licita. — Laymann th. mor. 3. 20. 12: cui concessus est finis, concessa etiam sunt media ad finem ordinata. — Tamburini decal. 205. Unkeusche Reden und Lieder, zu gutem Zweck geschehen, z. B. des Studiums wegen, sind keine Sünde. — Escobar th. mor. 33. 2. probl. 65. 11. 300. p. 336: Derjenige sündigt nicht, der sich wegen eines guten Zweckes in Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht oder von ihm aus Unwissenheit, Trunkenheit, im Traume oder aus Unbesonnenheit begangen sind, nach dem Erwachen und bei vollem Bewußtsein erzeigt — denn der Zweck giebt den Handlungen ihren eigentlichen Character, und durch einen guten oder schlechten Zweck werden die Handlungen gut oder schlecht — Illung, arbor scientiae: Wem der Zweck erlaubt ist, dem ist auch das Mittel erlaubt, welches durch seine natürliche Beschaffenheit zu diesem Zweck führt. — Der Zweck bestimmt die Moralität einer Handlung. — Wagmann: Synopsis th. mor. 1762. Gurj 1868: comp. nr. 1590: Wem die Hauptsache erlaubt ist, dem ist auch die Zugabe und das Mittel erlaubt, das zu jener führt. Doch ist Gurj viel rigoristischer, sofern er gegen Busenbaum u. andere mit Viguori antämpft, da es nicht erlaubt sei, „Böses zu thun, daß Gutes herauskomme.“ Er ist also auch der Ansicht, daß Busenbaum so aufzufassen sei. (Gurj casus consc. I. de pecc. 17. 2 No. 181. 2. p. 55. 56. und Viguori contra Busenbaum Nr. 76.) — Völlig unhaltbar ist die Vertheidigung des P. Roh, das alte Lied: der Zweck h. d. M. 1869 gegen Maurer: Neuer Jesuitenpiegel 1868. — Franz Huber's Jesuitenmoral a. d. Quellen. 1870. — Joh. Huber, der Jesuitenorden. S. 113 ff. — Aus der Fülle neuerer Lit. nur noch die reichhaltige Zusammenstellung: Flores th. mor. Jesuitarum 1873, und von dems. ungen. kathol. Vf.: Doctrina Moralis aus ihren Schriften 1874, worin aus 107 Jesuitenwerken 630 Excerpte gegeben sind, welche jedoch zuweilen noch eine nähere Ergänzung aus dem Zusammenhange nothw. machen, um richtig aufgefaßt zu werden. Auch d. Art. in Notteck's Staatsleg. über Jesuiten, von einem Rath. u. in Wagner's St. u. Gesellsch.-Lex. — Wir fügen noch einige bes. crasse Dicta zu den oben gegebenen hinzu: Tamburini decal. 78: Mag ich auch sagen, ich schwöre bei Gott, wenn ich ihn durch diese Worte nicht zum Zeugen anrufen will, dann rufe ich ihn auch nicht an, als nur materiell, so wie ein von s. Lehrer abgerichteter Papagei. — Suarez de virtute 1614. III. 473. es ist nicht innerlich böse, sich der Zweideutigkeit zu bedienen, sogar bei dem Eide. — Casnedi, crisis theol. 1711. I. disp. 7. 219: Ob eine Handlung moralisch gut, hängt nur ab vom Urtheil des Handelnden. Ders. II. disp. 14. p. 381. — Moya (Beichtvater des K. von Spanien 1604): mag eine Meinung noch so falsch sein, so kann doch jeder mit gutem Gewissen derselben folgen, wegen des Ansehens dessen, der sie vorträgt. — Simon (de Lessen), de praec. decal. I. 4. 1665, wenn sich die Ansicht auch nur auf einen einzigen gelehrten und frommen Mann zurückführen läßt. Obgleich eine Meinung wahrscheinlicher u. sicherer ist und auch dir so scheint, so darfst du doch einer weniger wahrscheinlichen folgen. Die Gelehrten dürfen gegen ihre Meinung Anderen Rath geben und der fremden folgen.

73) S. 171. — Die Originalausgabe sehr selten; mit Privilegium des Königs Philipp III. v. Spanien u. Approbation der Jesuiten gedruckt. In Buch I. c. 6 belobt

er auch den Mörder Heinrich III., Clement: Jeder, der den Muth hat, ist berechtigt, den Fürsten zu tödten, der die Religion umstürzt. Es ist erlaubt, ihn mit List und Nachstellung nach dem Leben zu trachten. Wenn man ihn vergiften will, soll man das Gift nicht in die Speise mischen, sondern es ihm äußerlich beibringen, in den Kleidern, im Sattel des Pferdes. — Der Ordensgeneral Aquaviva verbot, wie Jesuiten erzählen, auf die Nachricht vom Tode Heinrichs III., daß etwas gedruckt werde, was den Fürsten zum Schaden gereichen könnte und befahl eine verbesserte Ausgabe des Werkes. Das Parlament von Paris verbrannte es 1610. — Dasselbe machte Robert Person geltend gegen die Königin Elisabeth von England; ebenso hat Bellarmin in s. Schrift *de potestate summi Pontificis in rebus temporalibus* 1610, die er gegen den kathol. engl. Rechtsgelehrten William Barclay schrieb, gelehrt, daß der Papst den Fürsten Gesetze vorschreiben könne, die sie geben oder aufheben sollen. Ebenso wie Mariana auch: Molina, Salmeron, Valentin, Suarez (defensio VI. 4.) Busenbaum II. 462, mit Berufung auf Filliutius, Escobar u. Diana; Delrio, Azor, Keller, de Sales, Tolet, Becanus, Gretser u. a. Vergl. Ranke, die Idee der Volkssouveränität nach den Schriften der Jesuiten, in s. hist.-pol. Ztschr. II. u. in s. Gesch. d. Päpste II. 179. — Huber, d. Jesuitenorden S. 244 ff. — Gesele nannte einst diese Anschauungen mittelalterliche und lehnte sie ab (über Bellarmin im Kirchenlex. v. Weger u. Wette).

74) S. 174. — Arnauld's 20 Schriften, gesammelt in 45 Vol. 4. Lausanne 1775 — 83. Von ihm auch vielleicht *la theol. morale des Jesuites* 1643. — Von Pascal gehören hieher seine berühmten: Provinzialbriefe: *Les Provinciales ou lettres écrites — à un Provincial — sur la morale et la politique des jesuites* 1656 ff.; von ungeheurem Erfolge in mehr als 60 Auflagen; die Gegenschriften von den Jesuiten Pirch und Daniel. Neue Ausgabe mit Anmerkungen von Nicole anonym 1712. Von diesem: *essais de morale*. 10 Bde. 1688 ff.; *instructions theologiques et morales*. 2 vol. 1705. — Von Perrault die gleichfalls anonym ersch. Schr.: *la morale des Jesuites*. 3 vol. 1669.

75) S. 179. — Erasmus († 1536) *enchiridion militis christiani*, gegen den Aberglauben s. Zeit eine praktische Frömmigkeit empfehlend. — *Modus orandi deum*, de contemptu mundi. — J. Ludw. Vives († 1540) gegen die aristotelische Ethik, in s. *introductio ad sapientiam, de virtute fidei* (Nitter a. a. D. V. 438.). Am weitesten geht Petrus Pomponatius († 1526), an Aristoteles sich anschließend und dabei zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit unterscheidend, beh. in s. Schr.: *de immortalitate animae* daß die Tugend, von dem Glauben an Unsterblichkeit unabhängig, dann am reinsten, wenn sie ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe geübt wird. Petrus Gassendi († 1653) in s. *Syntagma philosophicum* hat auch die Ethik behandelt, nach Epikur, und zugleich Erneuerer der materialistischen Weltanschauung. — Campanella († 1639) handelt in seiner *Realis phil.* von der Ethik, bes. vom Staat, für den der Mensch geboren. — Machiavelli († 1517) Rechts- u. Staatslehre in seinem Werk: *il Principe*, und Hugo Grotius († 1645), der die Wissenschaft des Naturrechts auf das Bedürfniß und den Trieb der Vergesellschaftung der Menschen gründete (*de jure belli et pacis* 1625), namentlich dessen Strafrecht (nicht quia peccatum est, sondern ne peccetur, die Abschreckungs- u. Besserungstheorie) hat nur indirect auf einzelne Theile der Ethik eingewirkt. So sehr Cartesius mit Recht als Anfänger der neueren Philos. hingestellt w., so ist doch auf die Ethik sein Einfluß unbedeutend geblieben; er selbst hat nur gelegentlich ethische Fragen erörtert; und seine *Abh.: les passions de l'ame* 1650 behandelt mehr psychologisch die sechs primitiven Affecte: Bewunderung, Liebe, Haß, Verlangen, Freude, Traurigkeit; der

vollkommenste ist die intellectuelle Liebe zu Gott. Sonst ist er Aristoteliker, und faßt die Ethik als Güterlehre. Das absolut höchste Gut ist Gott, für die Menschheit: die Summa aller Güter der Seele des Leibes und Glückes; für den einzelnen: die Seelenruhe, die aus dem beständigen Willen recht zu handeln entspringt und auf der Tugend ruht, welche in der Beherrschung der Leidenschaften durch die Weisheit besteht, durch Selbstbeobachtung u. Geduld kann auch die schwächste Seele ihre Leidenschaften zu beherrschen abgerichtet w. (les pass. II. 88—101, I. 56). — Seinen Dualismus versuchten vergeblich die Occasionalisten Arn. Geuling († 1669) und Nic. Malebranche († 1715) aufzuheben; jener in f. Ethica 1663, belehrt uns, daß wir selbst nichts thun und vermögen, sondern bloß Zuschauer dessen sind, was Gott in uns wirkt; daher demüthige Ergebung in den Willen Gottes (Calvinische Lehre); dieser in f. de la recherche de la vérité 1674, traité de morale 1684, traité de l'amour de dieu 1697, entretiens sur la metaphysique et la religion 1688: Alle Dinge schauen wir in Gott, dem Ort aller Geister, und alles Wollen geschieht durch den Impuls Gottes. Da aber Gott das höchste Gut, so kann er den menschl. Geist nur dahin bewegen ihn zu lieben, während wir vermöge unserer Freiheit nur die einzige Macht haben, besondere Güter zu lieben, und darin besteht die Sünde, die daher nur Negation ist, und wegen des beständigen Antriebes von Gott muß die Sinnlichkeit beständig von unserem Geiste bekämpft werden, da wir nicht zugleich mit dem Fleisch und mit Gott vereinigt sein können. Der Beweggrund dazu ist aber die Lust, das Streben nach Glückseligkeit, deren Vorgeschmack unserm sittlichen Willen Interesse für das Gute einflößt, bis wir es aus reiner Vernunft lieben. Erkenntniß der Wahrheit und Wollen der Tugend führt zur Vereinigung mit Gott, Befreiung vom Irthum als Ziel der Erlösung. Es tritt daher hier schon der Zug zu dem von Spinoza gelehrtten Pantheismus hervor. (Thilo in d. Ztschr. f. ex. Phil. 1863.)

76) S. 184. — Kurz u. treffend Thilo: pragm. Gesch. der Phil. S. 88: „Die Ethik Sp. ist nur insofern bemerkenswerth, als sie die Consequenzen des Eudämonismus in fast vollendeter Nacktheit zieht. Das Streben sich selbst zu erhalten, ist das Fundament der Tugend: Macht=Tugend und Macht=Recht.“ Zu vergl. auch ders. in der Ztschr. f. ex. Ph. 1865 u. 66.

76.a.) S. 191. — Siehe Anm. 79.

77) S. 199. — Während Hobbe's Ethik die consequenteste Ausführung des Aristotel. Sages ist: Gut ist, was begehrt wird; haben die meisten engl. Moralisten ihre Bedeutung auf ethischem Gebiet darin, daß sie zu einer neuen ethischen Grundlage überleiten, und so Vorläufer Kant's werden. So bes. Clarke: A discours on concerning the being of Gott. Lond. 1705, in Bd. 2, wo er von der Freiheit handelt. Die absolute Willensfreiheit vertheidigend, läßt er ihn allein durch das Urtheil des Verstandes determinirt sein, und dies ist wieder begründet nicht in dem Willen Gottes und der Menschen, sondern in der Natur der Sache: in der natürlichen Paßlichkeit (fitness) oder Unpaßlichkeit der Dinge selbst, d. h. der Willensverhältnisse, welche der unänderlichen Beurtheilung unterworfen sind. Sein Fehler ist, daß er diese Willensverhältnisse nicht systematisch aufstellt. — Der mit ihm am meisten übereinstimmende Wollaston kehrt inconsequent zum Eudämonismus zurück, indem er moralische und logische Nichtigkeit identificirt. Ebenso Shaftesbury, der die ethische Beurtheilung der ästhetischen parallel stellt, indem durch einen angeborenen Instinct ebenso über das moralisch Schöne, wie über das künstlerisch Schöne durch den Farbensinn oder das musikalische Gehör geurtheilt wird, was natürlich durch Uebung (moral artist) gebildet werden muß. Also die Einheit der sittl. Pflicht und des natürlichen Triebes. Was dieser entspricht, ist zu unserm Glück, und umgekehrt. Der Mensch muß unter ange-

messener Berücksichtigung des eigenen Wohls fürs Ganze leben. — Indem Hutcheson von den vorübergehenden, blinden Trieben die auf Vorstellung des Guten beruhenden, ruhigen (calm) und dauernden Neigungen unterscheidet, und beide in selbstische und wohlwollende einteilt, stellt er auf: 1) ruhige Selbstliebe, d. h. constanten Antrieb zu eigener Glückseligkeit und Vollkommenheit; 2) ruhiges Wohlwollen oder uneigennütziger Trieb, die größte Vollkommenheit zu begehren; 3) unruhige selbstische Passion: Hunger u. a.; 4) unruhige und wohlwollende Passion (Mitleiden, ehel. Liebe u. a.) — Die natürlichen feineren vom Willen unabhängigen Kräfte der Perception: Sinn für Schönheit, Moral, Ehre u. Schande. Welche die Herrschaft haben muß, entscheidet der moralische Sinn (Moral sense), der völlig unabhängig ist von allem Begehren und aller Theorie, alle unsere Vermögen beherrschen soll. — Ihnen gegenüber läßt Hume den Willen nicht durch die Vernunft bestimmen; er trennt theor. u. praktische Philosophie; wer das Gemeinnützigste thut, ist tugendhaft, und so kehrt er auch zum Eudämonismus zurück. — Ueber Locke: Vergl. Schärer 1860; über Wollaston's Moralphilosophie vergl. Drechsler 1801. — Vorländer, Gesch. d. phil. Moral der Engländer u. Franzosen. 1833. Bes. F. H. Fichte, System d. Ethik. I. §. 213 ff. und Pfleiderer, Empirismus u. Skepsis in D. Hume's Phil. 1874.

78) S. 206. — Condillac, traité des sensations: 1754, Le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations. Er ist Sensualist. — Diderot: principes de la philosophie morale, un essai sur le mérite et la vertu 1745 (nach Shaftesbury's Schrift). Ueber ihn: Rosenfranz 1866. — Ueber Voltaire: Strauß 1870. — Ueber alle diese französischen Philosophen: Schloffer, Gesch. des 18. Jhrh. — Pettner, Literaturgesch. des 18. Jhrh. 1856 ff. (auch über die englischen). Bes. aber Lange, Gesch. des Materialismus u. Fichte a. a. D. §. 251 ff.

79) S. 207. — Hier ist noch zu erinnern an die in dieser Zeit der Aufklärung sich geltend machende Poesie des Lebensgenusses, wie sie in Hagedorn, Uz, bes. aber in Wieland ihre Vertreter fand; letzterer auch in seinen sonstigen leichteren Schriften, z. B.: Geldener Spiegel: der letzte Wunsch aller Wesen, auch des Menschen, ist die Freude. Die Lebensweisheit ist die Kunst, sich möglichst viele Freuden mit möglichst wenig Unlust u. Schmerzen zu machen. Ebenso dessen „natürliche Moral“, aus d. Franz. 1789 und „die Lebensweisheit im Sinne der französischen höheren Stände, gewürzt mit Sinnlichkeit und Frivolität und doch Grazie“ (Kahn's a. a. D.) „Ueber die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ hat Fichte 1804 die damalige Zeit geschildert. — Vergl. Kahn's Entw. des d. Protest. 3. A. II. 1 ff. und Dorner, Gesch. d. prot. Theol. — Brockes „irdisches Vergnügen in Gott.“ — Auch nach Sulzer († 1779) hat die Phil. wie die Kunst die Aufgabe, die Glückseligkeit des Menschen zu befördern, jene indem sie über die moralischen Bedürfnisse u. Mittel zur Glückseligkeit unterrichtet, diese indem sie die Lehren der Philosophie dem menschl. Gemüth einprägt und ihnen Kraft giebt. — Der schon S. 191 gen. Feder bekämpft den eignen moralischen Sinn, tritt aber für die Sympathie als wichtigsten Trieb zur Glückseligkeit ein, und bez. die prakt. Phil. geradezu als „Kunst zu genießen“. Wie es ihm an jeder Schärfe der Begriffe fehlt, so auch seinem Freunde Meiners († 1810), nur daß diesem auch noch die Feinheit und Reinheit des sittlichen Gefühls abgeht, indem er als Grundsatz der ächten Lebenskunst aufstellt: „die Vergnügungen aller Stände, Alter und Jahrhunderte zu vereinigen; sie dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigen Pöbel zu stehlen“. Ein Gegenstück zu ihm bildet der feinsinnige Garve († 1798), der außer durch seine Uebersetzungen besonders ethischer Schriften und Abhandlungen über ethische Gegenstände durch seine Geschichte der Moral in f. „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre von Aristoteles bis Kant“

(1798) sich als einen feinen Denker bewiesen. In diese Reihe der Philosophen für die Welt, der Popularphilosophen, gehört auch M. Mendelssohn († 1786), der als höchsten Moralgrundsatz ausspricht: „Mache deinen und deines Nächsten inneren und äußeren Zustand in gehöriger Proportion so vollkommen als du kannst“; dies ist zugleich allgemeines Naturgesetz, weil was der Grundtrieb unserer Natur, auch das höchste Gesetz für unseren Willen ist. In Folge dieser Richtungen war denn auch das Zeitalter überhaupt nur auf den unmittelbaren Nutzen für den Einzelnen wie für das Ganze bestrebt. Ist der Mensch eine Maschine, so auch der Staat, und le bien public, the common wealth, der Nutzen der menschlichen Gesellschaft ist das Stichwort der Zeit, das für Alles angewendet wird: auch für das Predigamt (Spalding). (Vergl. auch Zeller, Gesch. der deutschen Phil. S. 302 ff.)

80) S. 209. — Im Anfang des 18. Jahrh. ist noch als Anhänger von Calixt zu erwähnen Joh. Andr. Schmid († 1726 in Helmstädt) mit f. Compendium d. th. Moral. — Außerdem stehen im Gegensatz zu dem Einfluß, welchen Hugo Grotius, Pufendorf u. Thomasius auf die Theol. hatten (welche alle d. Phil. u. spez. die Moral unabhängig von der göttl. Gesetz-Off. selbständig hinstellten u. welche als obersten Grundsatz der Moral das Wohl der Gesellschaft annahmen), bes. beachtenswerth da: Just. Chr. Schömer († 1693 in Rostock), der ein specimen theol. mor., quo vera et naturalia omnis juris et honestatis principia breviter eruuntur (1690) herausgab, u. nach f. Tode erschien: theol. moralis sibi constans (1711); er sucht in selbständiger Weise die Uebereinstimmung des geoffenbarten Gesetzes in d. h. Schr. mit dem natürlichen nachzuweisen, und das Rechtswidrige, Eigennützige u. Wandelbare der philos., bes. aristotelischen Grundsätze der Vernunft, wie sie Grotius u. a. behaupteten, zu zeigen. Als obersten Grundsatz stellt er hin: folge der Vernunft mit ihren ideis innatis. — Chr. Thomasius († 1728), der bes. für Pufendorf's Naturrecht eintrat, schloß f. philos. Sittenlehre eng an die christliche an: Einl. in die Sittenl. 1692, Ausübung der Sittenl. 1696 enthalten schon die Prinzipien der späteren Aufklärung. Es kommt für die ewige wie zeitliche Glückseligkeit nicht auf die Wahrheit und die Gründe des Wissens, sondern auf die praktische Anwendbarkeit desselben an. Daher giebt er Handgriffe, wie man in f. Kopf aufräumen soll, Hausmittel im Gegensatz zu den heidnischen Schriften, — und hält allein als Autorität d. h. Schrift fest, die allein zu jener Glückseligkeit zu führen vermag, wie dies auch die Titel f. Schriften zeigen: „von der Kunst, vernünftig u. tugendhaft zu lieben, als dem einzigen Mittel zu einer gottseligen, galanten und vorzüglichen Liebe zu gelangen“; und die andere: „von der Arznei wider die unvernünftige Liebe und der zuvor richtigen Erkenntniß seiner selbst“. — An Buddeus schlossen sich noch Jäger, Kortholt, Struberg, Zum Feld, Pfaff an. — Die Schriften der Wolfianer: Vertling: de officiis et virtutibus christ. s. theol. mor. elementis 1753 mit Wolff's Vorrede, — Reusch: th. mor. her. v. Müller 1760. — An Crusius sich anschließend: Rehkopf: Lehrb. d. chr. Moralth. 1775, Reichard: initia discipl. christ. 1784. — Aus der Aufklärungsperiode: J. D. Michaelis: Moral, her. v. Stäudlin 1792 — und des berücksichtigten Bahrdt: die Moralth. 1770 (noch orthodox), und System der moral. Religion zur endlich. Beruhigung f. Zweifler u. Denker. 1791. 2. Thl.

Von den Herrnhutern: Spangenberg idea fidei fratrum oder kurzer Inbegriff der christl. Lehre, 1782, die Glaubens- u. Sittenlehre zusammen behandelnd.

Die theosophische Richtung ist durch den an Jac. Böhme anknüpfenden Theosophen Oetinger vertreten, der namentlich in f. theologia ex idea vitae deducta und in f. Theorie vom sensus communis, den er als sensorium der allgegenwärtigen Weisheit, des Lebens und Rechtes in allem rein Menschlichen findet und den die h. Schrift standhaft zu machen hat, auch für die Ethik werthvolle, noch nicht gehobene Schätze geboten. Daher

entschiedener Gegner der Wolff'schen Philos. — Endlich gehört hierher auch Swed enborg († 1772): *vera christiana religio* 4 vol. 1771 — *doctrina vitae pro nova Hierosolyma ex praeceptis decalogi u. a.* (auch deutsch 1855). Da ihm das Wesen des Menschen von Natur göttlicher Art ist und da er die Erbsünde verwirft, mithin dem Menschen die Fähigkeit, sich stets zum Guten zu entscheiden, nach eigener Kraft beilegt, so verliert nicht bloß die Versöhnung in Christo und die Rechtfertigung ihre Bedeutung, sondern es muß ihm auch die Ethik dadurch an ihrer Tiefe verlieren, wozu außerdem noch der pantheistische Zug aus seiner Emanationslehre beiträgt. — Zu vergl. Horn, *narratio pragmat. conversionum, quas theol. mor. seculo XVIII experta est apud luth. reform. cath. atque sectas christ. min.* Gött. 1804. — Aus der ref. Kirche wäre noch an den berühmten nordam. Theol. Jonath. Edwards zu erinnern († 1758, nachdem er sieben die Präsidentenstelle des College zu Princeton in New-Jersey angetreten), der Gründer einer sehr bed. theol. Schule in N.-Am. Aus seinen zahllosen, meist in Handschriften hinterlassenen und noch nicht vollst. edirten Werken (beste Ausgabe bei Johnson und Hunter in Edinburg), erwähnen wir als hergehörig: *a treatise on the Freedom of the Will* 1754, *on the nature of Virtue* 1788, *on Charity* u. a. Alle Tugend entsammt dem Willen, nicht aber den pathologischen Gefühlen, noch der natürlichen Leibes- und Gemüthsbeschaffenheit; wahre Tugend besteht in der freiwilligen Liebe zu Wesen im Allgemeinen, und kann daher in dem Verzug, der Gott vor allen anderen Wesen und der den Interessen des gesammten Universums vor den individuellen Interessen gegeben wird, zusammengefaßt werden. Alles menschl. Unvermögen, das Gute zu thun, ist Sünde, d. h. es giebt kein tadel-freies Unvermögen, das vor aller Sünde rückwärts läge, welches die Ursache der Sünde sei, sondern all unser Unvermögen ist unser sündiges Nichtthunwollen des Guten. Dies ist das sittliche Unvermögen, im Unterschied vom natürlichen, das soweit es vorhanden, von allem sittlichen Tadel freispricht. Der Mensch hat nie irgend etwas von seiner Freiheit verloren, er besitzt jetzt alle die Freiheit, welche er vor dem Abfall hatte und alle die er haben kann. — Unter seinen Schülern bes. Sam. Hopkins, energischer Gegner der Slaverei, und Nath. Emmons. Zu vergl. Herzog N.-G. Bd. III. unter Edwards.

80 a.) S. 216. — Während die meisten die Uebereinstimmung der philos. und christl. Moral behaupteten, wurde dieselbe bestritten von Stäudlin und bes. Canna-bich in j. Kritik der prakt. christl. Religionslehre I. 1840, und zwar zu Ungunsten der christlichen. — Das tüchtigste von allen ist Vogel's Lehrbuch 1803 und f. *Compendium der christl. Moral* 1804. — Von kathol. Theologen schlossen sich ihm an: Schenkl, Pubrecht (Tugendlehre nach den leitenden Grundsätzen der r. Vern. 1795). Mutschelle, *Moraltheol.* 1801. (Siehe S. 43). Ueber Kant's Ethik die treffl. Bem. bei Thilo, *Pragm. Gesch. d. Phil. und von dems. in Ztschr. f. ex. Ph.* 1865; über sein Bh. zu Aristoteles in der Ethik bes. Trendelenburg, *hist. Beitr. z. Phil.* 1867 und Ueberweg in Fichte's Ztschr. f. Phil. 1854. — Gegen Kant's Ethik bes. Garve zu f. Ueberf. d. Arist. Eth. — Von Kant ausgegangen hat Fries (Handbuch der praktischen Phil. 1818) eine immanente Beziehung der Religiosität zur Moralität behauptet. Dieselbe Vernunft, die im Willen, Glauben u. Ahnden erkennend thätig ist, ist auch eine handelnde Kraft. Dieses Handeln beruht auf den drei Vermögen der Vernunft: auf der Fähigkeit uns zu interessiren, oder den Dingen einen Werth beizulegen, aus der die Triebe als Motive des Willens entspringen; auf der, diesen Werth zu erkennen (Gefühl von Lust und Unlust) und auf der, darnach thätig zu sein, zum Handeln zu bestimmen, auf der Willkür. Was u. wie gehandelt werden soll, wird durch den Werth der Dinge bestimmt. Der höchste Zweck ist in den Ideen gegeben.

Der Grundsatz der besten Welt ist Inhalt der Religion, und die Idee, Bürger derselben zu sein, ist die höchste praktische Idee, Prinzip der Ethik. Ihm folgt später de Wette. — Ähnlich Jacobi mit Kant verbindend ist Jäsche in f. Grundlinien der Ethik 1824.

81) S. 221. — Jacobi schließt sich mehr der engl. Moralphilosophie an, indem er den sittl. Trieb, d. Tugend, als Gabe des Schöpfers und als Grundtrieb der menschl. Natur hinstellt; denn der Mensch kann sich nicht, wie Kant will, tugendhaft vernünfteln. Gegenüber dem allgemeingültigen Sittengesetze Kants stellt er die moral. Subjectivität, wodurch die sittl. Grundsätze wieder in ein bedenkliches Schwanken kommen (in f. beiden philos. Romanen.) An ihn schlossen sich Köppen (Wesen der Phil. Brief 9), Weiller, Tugend die höchste Kunst 1816, Salat, Moralphilosophie 1820. — Gegen Schellings „Moralssystem“, bes. Zenisch, Kritik 1804. — Seine Anhänger: Klein, Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begr. 1811, Darstellung der philos. Rechts- u. Sittenl. 1818. — Krause, System d. Sittenl. 1810: Aus der Religion als Gottinnigkeit ergibt sich der Gottesbund und daraus die Aufgabe der Sittlichkeit: ahme Gott nach im Leben, für den Einzelnen wie für die Gesellschaft. Die Religion der abwärts wirkende Grund der Sittlichkeit; diese der aufwärts steigende Grund der Gottinnigkeit. Bedeutsamer Eschenmayer († 1853), System der Moralphil. 2 Bde. 1818 f.

82) S. 226. — Wie sehr der von der Hegel'schen Ethik geforderte Eudämonismus praktisch zu seiner Verwirklichung geführt wird, zeigt in der Gegenwart die neueste Schrift von Strauß: „der alte und der neue Glaube“, eine Schrift, deren Inhalt für alle die, welche die angegebenen Grundzüge aus seiner Dogmatik kannten, nichts Neues brachte, die nur deshalb solch Aufsehen machte, weil er mit anerkennenswerther Offenheit die Konsequenzen seines — Hegel'schen — Systems zog, und die auch die Männer der Wissenschaft in Verwunderung setzte, daß ein Mann von solchem Scharfsinn in der Negation, eine so leichte Position in so zuversichtlicher Selbstgewißheit hinzustellen den Muth gehabt. Er spricht im Gegensatz zu allem halben Wesen, wie dasselbe in der Vermittlungstheologie und dem Liberalismus des Protestantens Vereins ihm entgegentrat, die offenerzigen Konsequenzen als seine Ansicht und zugleich die der großen Menge des Unglaubens, der Negation aller Theologie und kirchlichen Glaubens, ja aller Religion aus, wenn er die erste Frage: haben wir noch Religion? mit Nein beantwortet. Wenn er zugleich doch noch ein Ja! statuirt, so ist die Begründung desselben in der Sittlichkeit, die er verlangt, grade hiehergehörig, um zu zeigen, zu welchen Folgerungen die von ihm als ausgemachte Wahrheit hingestellte Hypothese des Materialismus und Darwinismus führt. Nachdem er in den drei ersten Abschnitten den alten Glauben beseitigt und seinen neuen dargelegt, legt er im vierten die Grundlage für die Moral. Mit Leugnung aller Willensfreiheit (S. 242), Vertheidigung der epikureischen und stoischen Weltansicht, stellt er als Moralprinzip auf: „vergiss keinen Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist.“ Welch ein Widerspruch mit seiner materialistischen Grundanschauung, so noch vom Menschen zu sprechen und ihn doch abhängig zu machen vom Universum, und diesem Vernunft und Güte beizulegen! Während er für die Begriffe des Lebens, der Kunst, des Staates schließlich die Geltung eines Mysteriums in Anspruch nimmt, will er dieses nicht gelten lassen in der Religion! Während er mit kalter Herzlosigkeit für die wenigen bevorzugten Geister den verfeinerten Lebensgenuss in Musik und Poesie als Mittel zur Befreiung von allen Lebensstörungen empfiehlt, soll die große Masse, welche denselben Lebensgenuss zu verlangen ein Recht hat, aber in ihrem grauenhaften trostlosen Dasein zur Revolution und Empörung getrieben wird, durch Polizei, Militär, Todesstrafe von

demselben ferngehalten werden. — Eine allgemeine Opposition aller derer, welche seinen materialistischen Standpunkt nicht theilen, erhob sich gegen ihn, von der ein übersichtliches Bild in Mauwenhoff u. Nippold: Strauß, alter u. neuer Glaube und s. lit. Ergebnisse 1873. Gegen Str. auch H. Lang, die Rel. im Zeitalter Darwins, und Wigand, Beiträge zur Methodik der Naturwissenschaft: Darwinismus u. Naturwissenschaft S. 457 ff. über den Religionsbegr. von Dr. Strauß. — Als neueste Umgestaltung des christlichen Glaubens nach Hegel'scher Philosophie ist die christl. Dogmatik von Biedermann anzusehen. Nach ihm ist der Mensch von Natur sündhaft und Bewußtsein von Schuld und darum auch von Pflicht und Sühne fehlt; die Unsterblichkeit entschieden gelugnet; und des Menschen Aufgabe nur gefaßt als eine Erhebung des Geistes im Erkennen des Absoluten; mithin ein wahrhaft sittliches Leben nicht möglich; Gebet und Bekehrung ist damit unvereinbar; letztere ist das Hinausgehoben sein des Ich über seine vorausgegangene ungeistige Selbstbestimmung in die Uebereinstimmung mit sich und Gott. — Dies Wissen aber blähet auf und bessert nicht.

83) S. 227. — Diesen Uebergang aus dem Pantheismus in den Materialismus zeigen deutlich Strauß und Feuerbach; nach letzterem (Wesen des Christenthums 1841) gehört Hegel ins alte Testament der neuen Philosophie; man müsse von der Speculation zum Empirismus zurückkehren; nicht der Mensch als Vernunftwesen ist das Maß aller Dinge, sondern der leibliche Mensch; der Mensch ist was er ist. — Zu den naturwissenschaftl. Materialisten der Gegenwart gehören noch Moleschott, Czelbe, der Sensualist, Virchow und andere Physiologen. Ersterer folgert aus der „festbegründeten Naturerscheinung des Willens“, daß der „Maßstab, was gut und böse sei, nicht schwankt“; er verwechselt (oder identificirt) Wille und Sittengesetz. Dennoch behauptet er, daß nach den schwankenden Bedürfnissen und Interessen der Menschheit sich Gut und Böse richte: „Moral u. Gerechtigkeit haben keinen absoluten Werth“. — Darwin hält es für gar keine üble Sitte, schwächliche Kinder zu tödten, um eine kräftige Nachkommenchaft zu erzielen. Daß es nach Virchow's auf der letzten Naturforscherversammlung 1873 ausgesprochenem Satz: es gebe kein absolut Gutes und Böses, auch eine Ethik nicht geben kann, bedarf keines Beweises. In neuester Zeit ist nun noch die Darwinistische Theorie von der Entstehung der Arten und die schließlich auch von ihm selbst gelehrt Consequenz s. Systems, der Abstammung des Menschen aus dem Affengeschlecht, hinzugekommen, wie sie mit besonderer Keckheit von Häckel in Jena und von D. Schmidt in Straßburg ausgeführt ist. Wie weit aber diese Hypothesen noch der wirklichen wissenschaftlichen Begründung entbehren, trotz des immer massenhafter aufgehäuften Materiales, zeigen nicht bloß so besonnen auftretende Naturforscher wie Dubois-Reymond mit seinem scharfsinnigen, aber auch vielfach angefochtenen Bekenntniß „von den Gränzen der Naturwissenschaft“ (1872) und bes. Gegner wie Agassiz, nach dem der Darwinismus aus der Menge der erworbenen Kenntnisse nur das ausschließlich geltend macht, was seiner Lehre zusagt, Leon Dumont in seiner franz. Bearbeitung von Häckel's Werk (1873); Chlebit, Frage über die Entstehung der Arten; Fehner, Ideen zur Schöpfung u. Entwicklungsgesch. der Organismen (1873). Letzterer erklärt diese Theorie nicht frei von Schwierigkeiten, Unwahrscheinlichkeiten, Lücken und Hypothesen; er kann selbst bei s. panth. Standpunkt den Widerspruch gegen die Mitwirkung einer bewußten schöpferischen Thätigkeit bei der Entstehung und Entwicklung der Organismen nur als inneren Widerspruch und Fehlschluß bezeichnen. Besonders bedeutend ist Wigand Darwinismus u. die Naturforschung (1874). Unter den Vertretern ist Spengel (der Fortschritt des Darw. 1873) so offen, zu gestehen, daß man noch weit vom Ziel, dem monophyletischen Stammbaum aller Organismen (Häckel), entfernt ist, und daß die Theorie der Verbesserung,

Umprägung und Umbildung bedürftig sei. Damit fängt man an allmählig einzulenken. Und je schonungsloser Schmidt (Descendenzlehre u. Darw. 1873) den Glauben an einen Schöpfer des Lebendigen mit der Forschung für unverträglich hält und den Gögen des Zweckbegriffs zertrümmert wissen will, um so wichtiger ist, daß auch er erhebliche Unvollkommenheiten und Mängel anerkennt. — Eine Ethik auf diesen Grundlagen ist natürlich auch versucht worden. So der Versuch von: Jäger, „die Darw. Theorie und ihre Stellung zur Moral u. Relig.“ (1869); er muß natürlich hinfällig sein, da er weder der Religion noch der Moral Genüge thut. Nach ihm wird Gott als Schöpfer der Urzelle noch festgehalten; wie kann aber von Religion die Rede sein, wenn diesem Gott kein Einfluß auf die Menschheit zugestanden wird? Die Moral kommt nach ihm darauf hinaus: daß der menschl. Geist aus der Bestialität heraus durch natürliche Züchtung seine Formen selbst schaffen soll, und dies Emporringen aus der thierischen Unvollkommenheit zur menschl. Ausbildung sei der rechte Triumph der Menschen. So kann es denn auch nicht Wunder nehmen, wenn J. das Christenth. als Rel. für die beste Waffe im Kampf ums Dasein hält, weil nur das Persönliche die Herzen gewinne. So treffliche Bemerkungen er nun auch über den Zusammenhang der Moral mit der Religion macht, so hat er doch keine Ahnung von christl. Moral u. Religion. Nicht das genügt, daß Darwin kein Interesse habe, mit j. Theorie Moral u. Religion zu zerstören, sondern daß diese in ihrer Consequenz dazu treibt, und eine Theorie, die den lebendig schaffenden u. waltenden Gott, den selbstpersönlichen Geist des Menschen, die unsterbliche Seele, den Zweckbegriff in der Weltentwicklung leugnet und statt dessen den Zufall und im Kampf ums Dasein das Prinzip der Selbstsucht einführt, ist unverträglich mit der Moral und Religion. (Gegen ihn die scharfsinnige Schrift von Schmid: Darwin's Hypothese u. s. w., off. Sendschreiben 1869). Dasselbe zeigt sich recht deutlich bei: Braubach, Rel., Moral u. Phil. der Darw. Artlehre 1869: vom panth. Standpunkte aus, wonach Gott das unbewußte Naturganze und das Ziel sein soll, die Moralkreligion aller supranaturalistischen Elemente zu entkleiden: also völlig religionslose Moral; noch stärker in Carneri Sittlicht. u. Darw. 3 Bücher Ethik 1871, nach Hegel's Logik und Spinoza's Ethik; eine Opposition gegen jede Art pos. Religion. Für alle praktischen Lebensfragen nur das eine Prinzip: „Kampf ums Dasein“, das ist die Wahrheit (Buch 1); darauf erst die Freiheit (B. 2), und ihr entsprechend ist die Sittlichkeit (B. 3), für die es weder ein Gesetz, noch eine Vergeltung giebt; die Frömmigkeit ist denkende Erfassung des All's, des Causalgesetzes; daher kein Gebet; jeder andere Gottesbegriff widerspricht der Wahrheit. Endlich mit der gradezu ausgesprochenen Tendenz, da die Religion als Stütze der Sittlichkeit zusammenbreche, die Natur als diese hinzustellen: Körner, Naturethik, 1874. 2 Bde. Was H. Lang, die Rel. im Zeitalter Darwin's, bringt, ist nichts als pantheistische Abhängigkeit vom Weltgeist. — Zu der letzten Bemerkung auf S. 227 muß jetzt noch hinzugefügt werden, daß eine allgemeine Propaganda versucht wird, um die Leichenverbrennung einzuführen, wozu schon alle möglichen Apparate auf der Wiener Weltausstellung vorhanden waren. Ein Vorschlag geht sogar dahin, das Leuchtgas auf diesem Wege zu gewinnen: Lichtfreunde im höheren Sinne!

84) S. 228. — Wegen der großen Bedeutung, welche Herbart's Philosophie grade in der Gegenwart einnimmt (zu vergl. die Zeitschrift der Herbartianer, herausgegeben v. Allihn), glauben wir das ethische System noch etwas weiter ausgeführt mittheilen zu müssen. Die im Text erwähnten fünf Ideen (sittlicher Musterbilder) werden auf ff. Wege gewonnen. Die Uebereinstimmung des Willens mit dem eignen Urtheil ist die innere Freiheit; das richtige Größenverhältniß der verschiedenen Strebungen, der versch. Willen in einer Person, je nach den verschiedenen Rücksichten

oder Stärke des Grades, Anfanges u. s. w., giebt die Idee der Vollkommenheit. Wird nun das Verhältniß des Einzelnen zu Anderen beachtet, so ist dies zunächst als vorgestelltes, die Idee des Wohlwollens, wenn der Wille die Befriedigung, die Uebereinstimmung des fremden Willens zu s. Gegenstand macht (anders wenn der eine den fremden nur als Mittel zu seinem eignen Zweck (Selbstsucht) macht). Das Wohlwollen schafft sich selbst die ihr fremden Willen, denen sie wohlthun kann, und ihr Thun reicht soweit als sie empfängliche Willen findet oder schafft (Liebe); und muß alle Güter des Lebens weise verwalten, um mit ihnen wohlthun zu können. Ist das Verhältniß ein wirkliches, so ergiebt sich im Gegensatz zu dem Nichtübereinstimmen der verschiedenen Willen zu dem Mißfallen am Streit, die Idee des Rechts, die Uebereinstimmung mehrerer Willen als Regel; und im Gegensatz zu dem Mißfallen, wenn die absichtliche Wohlthat oder Uebelthat nicht durch ein gleiches Quantum Wohl oder Uebel gegen den Thäter erwidert wird, die Idee der Vergeltung (Billigkeit), wie dies im Civil- und Criminalrecht, aber ebenso in den socialen Verhältnissen, beim Umgang, in der Freundschaft, Familie, in der Liebe zur Erscheinung kommt. Mehr als diese fünf Ideen kann es nicht geben; vor dem freien Willen, als Voraussetzung aller Sittlichkeit, kann nichts gedacht werden; und mehr Verhältnisse zwischen zwei wirklichen Willen mit dem contradictorischen Gegensatz des absichtlichen und unabsichtlichen Zusammentreffens sind nicht denkbar; denn die zwischen mehreren lassen sich stets auf zwei zurückführen. Werden diese Ideen des Rechts, der Vergeltung, des Wohlwollens und der Vollkommenheit auf die größeren Gemeinschaften, in denen die Particularwillen zu einem gemeinschaftlichen mit einander verschmelzen, angewendet, so entstehen die abgeleiteten Ideen: die Rechtsgesellschaft, das Lohnz, das Verwaltungs- und das Cultursystem, welche alle in ihrer Verbindung entsprechend der Idee der innern Freiheit die beseeelte Gesellschaft herstellen — den vollständigen Organismus des sittl. Lebens (Idee des Reiches Gottes). Diese Ideen constituiren den Begriff des „Guten“. Für die Anwendung auf das menschl. Leben sind wichtig die formalen sittl. Begriffe 1) der Tugend (die Eigenheit des Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäß Gegenstand des Beifalls wird — also Uebereinstimmung des Characters mit allen sittl. Ideen), welche durch Bezug auf spez. Verhältnisse in einer Mannigfaltigkeit einzelner Tugenden sich bethätigt (Güte, Keuschheit, Fleiß, Geduld, Mäßigkeit u. a.); 2) der Pflicht (entspr. dem Gesetz) aus dem Verh. der Ideen zu einem Willen, der an sich ihnen nicht gemäß ist, an sie gebunden werden muß. Da in jedem einzelnen concreten Falle entschieden werden muß, was Pflicht ist, so kann die Ethik keine Pflichtenlehre sein. Das Erlaubte ist auch nur ein negativer Begriff, zur Bezeichnung der Gränze, d. h. er bezeichnet ein Wollen, welches hinsichtlich einer oder der anderen Idee nicht bestimmt ist. 3) Das sittl. Gute ist das Product des sittl. Thuns, — die beseeelte Gesellschaft. Bei der Verwirklichung der eth. Ideen ist zu achten auf das, wodurch die Lebensweise bestimmt wird (Beschäftigungen, Gesinnungen, Familien- und Dienstverhältnisse) und auf die Natur der Gesellschaft, bes. den Staat. Der Staat ist die Gesellschaft, die durch eine in ihr liegende Macht geschützt ist, auf dem Unterschied der Stände beruht und sich auf alle vier Systeme bezieht, er ist also nicht bloß Rechtsgesellschaft. Mehr Werth als die Verfassung ist das Vertrauen zur Regierung; die alle Gesellschaften (auch die Kirche) in das richtige Gleichgewicht zu bringen hat. Aber zur Erhaltung der Macht des Staates gehört eine von ihm ungleichartige Macht: die sittliche Gesinnung der gesamten Mitglieder; und diese wird allein von der Kirche gepflegt; sie ist die Macht, welche Fugen verbinden kann, wo es dem Staat unmöglich ist; sie ist dem Staat unentbehrlich. — Abgesehen von H.'s Determinismus, hat er in seinem System keine genügende Beachtung der

Sünde, — und keine Stelle für die Idee Gottes, die mit seiner Metaphysik, wie er selbst andeutet, im Widerspruch steht; wenigstens sind f. Aeußerungen über Gott als den Schöpfer (nicht Demiurgen: Werke Bd. IV. 614. 617. 620) zu vereinzelt, als daß sie eine im System beherrschende Stellung einnähmen; die Religion muß ihm die Lücken in seinem System ausfüllen; daher ist von ihm aus nach verschiedenen Richtungen auf die Theologie eingewirkt: eine mehr positiv-biblische und mehr negativ-rationalistische. Was die Ethik insonderheit betrifft, so beschäftigt sie sich nicht nur mit Willensverhältnissen, nicht mit dem Willen als psychologischer Erscheinung, u. f. Ideen sind bloße Formbegriffe; der Inhalt der Willensstrebungen ist ihm gleichgültig, während der Wille in seinem sittlichen Verhalten etwas Reales, dem sittl. Zweck entsprechendes hervorrufen will; aus dieser Unterordnung des Ethischen unter das Aesthetische, unter das Urtheil des Gefallens und Mißfallens erklärt sich auch, daß die sittliche Verpflichtung nicht ihre genügende Stellung findet. „Niemals soll ein Sein aus dem Sollen und nie ein Sollen aus dem Sein folgen.“ Daher auch kein Tugendbegriff mehr als sittlicher Geschmack, denn als Kraft des Willens in der Selbstbestimmung erscheint. — Ueber f. Ethik bes. Trendelenburg in f. hist. Beitr. Bd. 3. — Zu H.'s Schülern, welche in der Ethik gearbeitet haben: Strümpell Vorlesule der Ethik 1845; — bes. Gartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissenschaften 1844 (an ihn hat sich unter den Theologen bes. Palmer angeschlossen). — Stephan, über das Verh. des Naturrechts zur Ethik 1854. — Tepe, über Freih. u. Unfreih. des Willens 1861. — Allihn, Grundlehren d. allg. Eth. 1861. — Nahlowsky, die eth. Ideen. 1865. Ters. gegen das Duell 1864, Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft u. d. Staat 1865. — Ballauf, z. Güterlehre und die Idee der Frömmigkeit (Zeitschr. f. ex. Phil. Bd. 3.) — Landmann, Hauptfragen der Ethik. 1874. — Die Moralistik mußte bes. an ihren Vertreter finden; so Drobisch, die Moralist. u. d. menschliche Willensfreiheit 1867.

85) S. 228. — Im nächsten Anschluß an H., doch auch an Kant u. Hegel und bes. für das Gebiet der Ethik an die englischen Moralisten sich anschließend hat Veneke († 1859) in f. Grundlegung zur Physik der Sitten 1822 (gegen Kant's Metaphysik d. S. und wegen seines Epikureismus angegriffen; Schutzschrift 1823, und später: allgem. u. spez. Sittenl. 1837 u. 1845) die Moral auf das sittliche Gefühl begründet, das sich auf ursprünglichste u. unmittelbarste Weise uns offenbart, indem die richtige Werthschätzung sich mit dem Gefühl der Pflicht, des Sollens ankündigt. In dieser sittl. Nothwendigkeit besteht die Grundnatur unserer Seele. Aus den sittl. Gefühlen von gleicher Form bilden sich sittl. Begriffe, aus diesen Urtheile und aus ihnen endlich das moralische Gesetz. Aber einen objectiven Werth hat nur das, was eine Steigerung der Stimmung herbeiführt, und darauf ruht die Pflicht. Sie wird zuerst gefühlt, dann begriffen. Jedoch angeben sind diese Gefühle nicht, sondern Gewordenes, und zum Vernunftwesen muß der Mensch erzogen werden. Daher denn auch von ihm, wie von den Herbartianern überhaupt die Erziehungs- und Unterrichtslehre so eifrig bearbeitet ist. An ihn sich anschließend: Börner, Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe 1857, Dittes, Naturlehre des Moralischen 1856, über sittliche Freiheit 1860.

86) S. 229. — Wirth's Ethik, an Hegel und Schleiermacher sich anlehnend, ist im 1. Th. reine, im 2. Th. concrete. In der letzteren das System der individuellen, objectiven und absoluten Sittlichkeit; bei dieser wird die religiöse, intellectuelle und schöne Sittlichkeit (Gesellschaft — Spiel) behandelt; daher der im Text erwähnte Schluß. — In gleicher Richtung die Moralphilosophie von Martensen, von dem als Gegenstück nun auch eine theol. Ethik vorliegt (siehe später), in die er die Dreitheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtlehre aufgenommen. Ebenfalls

an Schleiermacher sich anlehnd: Wbf., Vorles. über das höchste Gut 1811. 2 Bde. — Ueber Stahl, den philos. Vertreter der hist. Rechtsschule, die scharfsinnige, vom Herbart'schen Standpunkte aus geführte, aber nicht überall gerechtfertigte Kritik Thilo's in der krit. Zeitschr. für die ges. Rechtswissenschaft 1857 und Fichte, System I. §. 202 ff.

87) S. 229. — Das Ansieh der Dinge ist der Wille, das Ansieh des Willens ist das Nichts. So kommt er, während das System über den Pantheismus hinaus zum Theismus treibt, zum Nihilismus; und das Ende ist, daß das Denken soviel als das Nichtdenken, sich also aufhebt. „Eine schlechtere Lösung der ungeheuren Probleme, welche uns das Dasein der Dinge, sammt Uebel und Schuld, darbietet, giebt es nicht, als die durch die gewaltsamste und leerste Abstraction von allem Dasein.“ Heydler, Lehre von den Ideen. 1874. S. 373. Vergl. auch J. H. Fichte, System I. §. 169 ff. und verm. Schr.: Die Autorität dieses „tiefsinnigsten Weisen“ reichte hin, für viele mattherzige Gebildete zu glauben, daß die gegebene Welt mit ihren Darbietungen und Verpflichtungen allzuwüthet und werthlos sei, um einen „vornehmen“ Geist zu befriedigen. Tiefste Weltverachtung, höchste Weisheit, das ist eitle Selbstverblendung. „Nur der genießemwollende Selbstlüthling wird durch das Leben getäuscht, nie der redlich und energisch Strebende.“ — Gegen ihn: Lange, das Fundament der Ethik: eine Kritik Schopenhauer's von Kant'scher Grundlage. 1873. Außerdem Kiy, der Pess. u. d. Eth. Sch. 1866 u. bei Thilo, über Sch.'s ethischen Atheismus in der Ztschr. f. ex. Phil. 1869 ff. — An Sch. schließt sich bei. an Frauenstädt, der früher in f. Schr.: die Freiheit des Menschen 1848 noch Hegelianer war, mit f. eth. Schr.: die Naturwissenschaft. in ihrem Einfluß auf Poesie, Mel., Moral u. Phil. 1855, und bei. das sittl. Leben, eth. Studien 1866 und Bahnsen mit seiner Charakterologie 2 Bde. 1867. — Am meisten Aufsehen, wie wohl selten ein Werk erregte, hat v. Hartmann's „Philosophie des Unbewußten“ gemacht, die v. 1869—73 in 5 Aufl. erschien. Er will zwischen Sch. und Hegel nach dem späteren Schelling vermitteln, indem er das Absolute, das nach Sch. bloß unbewusster Wille ist, auch als unbewusste Intelligenz faßt (das Unbewußte), und daraus in höchst scharfsinnigen Verweisen die Zweckmäßigkeit in der Natur und die Stufenreihe der Wesen ableitet. In dieser entwickelt sich auf der höchsten Stufe mit dem Gehirn das Bewußtsein; also aus dem Unbewußten das Bewußte, und die höchste Aufgabe des bewußten Lebens ist die Verneinung des Willens zum Leben, wodurch die Welt vom Elend des Daseins befreit wird. Es giebt also nach H. auch unbewusste Geistesethätigkeit, die der Gehirnfunction vorausgeht; und es giebt nicht bloß unbewussten Willen nach Sch., sondern auch unbewusste Intelligenz, nach Art des Hellschens (Instinct). Auf der Erde sind die Bedingungen zum Bewußtsein gegeben und die bewußten Wesen und ihre bewusste Lust ist der zu verwirklichende Endzweck der Welt. Das Alterthum suchte im Diesseits die Glückseligkeit (— das Ende: selbstmordlustige Verzweiflung im Nömerthum). Das Christenthum im Jenseits (aber die Naturwissenschaft läßt kein jenseitiges bewußtes leibliches Leben zu); das dritte Stadium schaut das Glück im jenseitigen Diesseits oder diesseitigen Jenseits, ohne daß man in die aufgegebenen Täuschungen zurückfielen und meinte, daß es jemals für den Einzelnen eine Glückseligkeit geben könne. Und so lehrt denn auch er den Rückgang der Welt in's schmerzlose Nichts. Der Wille kann nicht actuell werden, ohne einen Ueberschuß von Unlust zu erzeugen. Die aus ihm hervorgehende Welt ist deshalb wirklich die jämmerliche, qualvolle Welt. Die Welt-erlösung ist nur möglich durch Willens- und Weltverneinung. Während nach dem Christenthum unser Erkennen, Wollen und Lieben in Gott sich vollendet, so geht nach H. Alles ins Nichts zurück, in die absolute Leere. Damit macht das nicht irren

könnende Bewußtsein den Fehler wieder gut, den es machte durch das Dasein der Welt (S. 536—779), das ist das Ziel — das Nichts — ein Nichtziel — für das endlose Sehnen des armen unruhigen Menschenherzens. Welcher Trost darin — und dem gegenüber in Augustin's bekanntem Wort! — Was kann es hier für eine Sittlichkeit geben? da nach H. eine Sittlichkeit des Instincts — eine unbewußte Sittlichkeit! und wie kann es eine Sittlichkeit geben, die auf kein wirkliches sittliches Ziel sich richtet, sondern lediglich in einem „Nichts“ endet, in das der Einzelne wie die Gesamtheit aufgeht. Und in Bezug auf das Ziel hat doch schon Paulus sein Urtheil gesprochen: 1. Cor. 15. Daher denn auch die obscönen Anschauungen von der Ehe — lediglich zur Erhaltung der Gattung u. a.

Zu den neueren theiisichen Philosophen, welche für die Ethik Hervorragendes geleistet, rechnen wir zunächst: Trendelenburg († 1870) *Naturrecht* auf dem Grunde der Ethik. 2. Aufl. 1868. Auf der allein eine Zukunft habenden organischen Weltanschauung Platos u. Aristoteles sucht er mit Hülfe des Zweckbegriffs das Wirkliche zu erkennen und zu gestalten. Daher ist das Ideale das Herrschende; erst der Zweck giebt dem Gedanken Macht über die wirkende Ursache und somit die Herrschaft über das Sein. Damit verklärt sich der Begriff zur Idee. Das Ganze aber weist auf die Idee des Unbedingten, des Absoluten, Gottes. Wir erkennen Gott, soweit wir ihn erkennen, nur durch das in uns, was in uns göttl. Geschlechtes ist, durch das Nothwendige im Wissen, durch das Gute im Willen und vor Allem durch die Einigung beider. (Log. Unterf. II. 507.) Auf solchen Grundlagen der Erfahrung und der Idee entwickelt er in s. gen. Werke die Idee des Rechts und den Staat vom ethischen Gesichtspunkte aus. Im Gegensatz bes. zu Kant will er nicht die Legalität und Moralität getrennt wissen, sondern nach Weise der Alten identificiren, nur mit dem Unterschiede, daß dasselbe nicht bloß im Staat realisirt wird, sondern wozu das Christenthum geführt, in der Geschichte. Der Mensch ist nicht bloß Bürger des Staates, sondern Glied des ganzen ethischen Organismus der Menschheit, in welchem der Einzelne durch das Ganze zur Idee seines Wesens erheben, die Idee des Guten in der Gesinnung realisirt werden soll, was für die Gesinnung ohne Religion nicht möglich ist (gegen Hegel), wie auch die Thatfache aller historischen Staaten ergibt. Das Recht ist der Inbegriff der Bestimmungen des Handelns, durch die das sittl. Ganze sich erhält und weiter bildet. Aus diesem Prinzip werden dann die Rechtsverhältnisse abgeleitet. Die erste Quelle derselben ist die Familie: darnach handelt er vom Staat. Seine Grundlage ist die Macht, aber der Zweck, welcher erst die Macht berechtigt, ist die menschl. Bestimmung; der Staat ist (analog mit Plato) der universelle ideale Mensch, zu dem die ganze Menschheit sich zu entwickeln hat.

Seinen Anschauungen am nächsten stehen Xaver Schmid, dessen Entwurf eines Systems der Phil. auch die Ethik enthält (1868): Selbstständigkeit, Zusammengehörigkeit und Gottgehörigkeit des Menschen bedingen sein sittliches Handeln; und besonders Ulrichi, der für einen Idealismus auf realistischer Grundlage eintritt, wie dies schon die Titel seiner neuesten Werke bezeugen: *Gott und Natur* (1862 u. 2. A. 66), „*Gott und Mensch*“, dessen erster Theil Leib und Seele (1866), seine Psychologie, dessen zweiter: *Grundzüge der praktischen Phil.* (1873) zunächst das Naturrecht darlegt. Dazu sendet er eine allg. Grundlegung voraus, in der er von der ethischen Natur des Menschen, der Freiheit seines Willens, von den ethischen Begriffen der Wahrheit, des Guten und Schönen und ihrem Verhältniß zu einander handelt. Diese ethischen Ideen glaubt er weder mit Trendelenburg mittelst der analyt. kritischen, noch mit Stahl und Nothe mittelst der synthetisch speculativen; noch der empirischen Methode der Herbartianer aus den Aussagen des Selbstbewußtseins (Strause u. a.) ableiten

zu können; sie ruhen nach ihm auf den fundamentalen Thatsachen, in denen die Natur der Seele und ihre Functionen sich kundgeben, und die aller Erfahrung u. aller wissenschaftl. Forschung zu Grunde liegen. Auf Grund solcher Thatsachen zeigt er, daß die Seele gegenüber dem Leibe, der Geist gegenüber der Natur eine selbstständige Herrschaft habe, im Gegensatz zum Materialismus; und die beiden ersten Theile schließen mit dem Nachweise der Nothwendigkeit der Religion, worin der Mensch als in f. Abhängigkeit wie in seiner Freiheit im Verhältniß zu Gott, dem Schöpfer, der absoluten Causalität stehen muß. Die ethischen Begriffe können nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, noch sind sie angeboren, noch ruhen sie auf der unmittelbaren Gottesidee, noch ist die Vernunft ihre Quelle, sondern auf dem Gefühl des Sollens als einem ursprünglichen, allgemeinen, in allen Menschen wesentlich gleichen Element der menschl. Seele, und dies Gefühl des Sollens, das auch im Gewissen sich zeigt und allem Ethischen zu Grunde liegt, ist nur erklärlich aus der ethischen Zweckbestimmung der Natur des Menschen. Diese Bestimmtheit ruft, indem sie die Seele afficirt, das Gefühl des Sollens hervor, und treibt auch nach der sittlichen Vervollkommenung zu streben. Allerdings sind damit auch noch die ethischen Begriffe des Wahren, Guten und Schönen gegeben; diese sind Normativbegriffe, Ideen, immanente Momente unseres Wesens (S. 131). Das Gute ist (S. 157) das Wollen des Vollkommenen um seiner selbstwillen und fällt in Eins zusammen mit dem vollkommenen Willen, der seines Ziels sich wahr und klar bewußt und mit voller Kraft zu erreichen bemüht ist. Das Ziel ist die vollkommene Menschheit in einer ihr entsprechenden Natur und Welt. Ihm verwandt, an Krause u. Ritter sich anschließend und von Weiße angeregt, hat Fetscher die Ethik als Wissenschaft des Seinsollenden (1874) skizziert. Sein als Seinnüssen beweist noch kein Seinsollen. Es muß erst gefragt werden, ob es gut ist; es wurzelt daher die Ethik im Möglichen, aber nicht nach Seite des Könnens, sondern des Sollens, wie es aus reiner Vernunft nothwendig an sich selbst als Zweck zu denken ist; als solcher absoluter Zweck ist das Wohldasein zu setzen. Die Ethik selbst wird als Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre mit Bezug auf die ethische Subjectivität, die ethische Objectivität und das ethische Werden abgehandelt.

Von dem Pantheisten Fechner gehört außer seiner Schrift: „Drei Motive und Gründe des Glaubens“ (1863), worin er seinen Gottesglauben als den Glauben an den alle Geister umfassenden Geist und den Inhalt des religiösen Glaubens in seiner Nothwendigkeit warm vertheidigt, noch die kleine Schrift: „vom höchsten Gut“ 1843 her, worin er im Gegensatz zum Schopenhauer'schen Nihilismus nur das Ziel hinstellt, vom Vollen in das Bessere zu gelangen, worin das höchste Glück des Menschen zugleich als sein höchstes Gut beruhe; somit lehrt er eudämonistisch, das Lustprinzip ist das einzig klare und jedem Menschen zugängliche, weil alle Motive seines Handelns sich auf die Lust zurückführen lassen. — Noch mehr dem Ethischen sich zugewandt hat der ihm in manchen Beziehungen verwandte, aber was den Pantheismus anlangt, diametral entgegengesetzte H. S. Loh, mit f. Teleologie mehr an Trendelenburg erinnernd, und wie dieser die Idee Gottes, des persönlichen Geistes und des Schöpfers persönlichen Geistes vertheidigend. Seine ganze Weltanschauung hat er in f. „Mitroskosmos“, Ideen zur Naturgesch. u. Gesch. der Menschheit niedergelegt. (3 Bde. 2 H. 1869—72), bes. in den Abschnitten des 2. Bandes: das Gewissen und die Sittlichkeit, Sitten und Gebräuche, die Gliederungen des äußeren Lebens, überall eine Fülle geistvoller, auch positiv christlicher Gedanken darbietend; z. B. über das Gefühl des sittlichen Sollens und des Gewissens (II. 340), wodurch sich das menschliche Wesen von der leidenschaftlichen Naturlebensigkeit der Thierwelt unterscheidet, über die Seligkeit im Reiche Gottes als höchstes Gut wie Motiv des Handelns (bes. III. 358 f.) Das

Prinzip der Ethik ist die Liebe, wie denn seine Metaphysik ihren Anfang nicht in sich, sondern in der Ethik hat.

Als von Schelling angeregt, ist auch noch herzurechnen H. Steffens, dessen 2. Theil seiner christl. Religionsphil. 1839 den Titel „Ethik“ trägt. Religion u. Speculation haben zum Inhalt die Liebe, als Ausdruck der Einheit aller Persönlichkeiten; die Speculation hat daher die Persönlichkeit Gottes in ihrer Teleologie bis zur Erlösung und hernach die Ethik im Gegensatz zum Bösen die Wirkung der Liebe in der Kirche durch Glauben, Sacrament und Predigt zu zeigen.

Als Geistesverwandter Schelling's, von mehr und mehr wachsendem Einfluß, ist noch zu erwähnen Franz v. Baader († 1841), dessen geistvolle Theosophie auf entschieden positiv christlicher (nicht geradezu römischer) Grundlage sich erhebt u. als Philosophie der Zukunft von seinen Schülern gepriesen wird. Mittelpunkt und Ausgang seiner Speculation ist Gott; von ihm nicht anfangen, heißt ihn leugnen. Uns interessieren hier nur seine durch und durch auf christl. Grundlage ruhenden ethischen Prinzipien, die er nicht selbst in Schriften entwickelt, aber von einem seiner Schüler, J. Hamberger, veröffentlicht sind: *Fundamentalbegriffe seiner Ethik, Politik und Religionsphilosophie*. 1858. Im Gegensatz zur kantischen Moral des ewigen Strebens nach der Erreichung des Sittengesetzes — eine Tantalusarbeit, die nur für Teufel sei — und zu Fichte's Autonomie des Ich, ruht J. Ethik auf der Versöhnung durch den Sohn. Nur dem sündigen Menschen, der aus dem Willen der Einheit der Liebe herausgetreten ist, wird seine sittliche Bestimmung eine Last; das Gesetz ist nur für Uebertreter gegeben. Die wahre Ethik weiß, daß der Gesetzgeber das Gesetz dem Wesen der Menschen entsprechend gegeben hat, und auch in uns erfüllt, daß es nicht mehr eine Last, sondern eine Lust ist, und kein Gesetz mehr. Der gefallene sündige Mensch kann sich nicht bessern; die Sünde hindert ihn; aber erlösbare ist er geblieben; und erlöst ist er dadurch, daß Gott das zerstörte Gottesbild im Menschen herstellt durch den Mensch gewordenen Sohn, der das Mensch gewordene moralische Gesetz ist. Was von ihm geschehen ist im Centrum in ihm, muß successive in der Peripherie geschehen; die Sünde zu tödten in der Erldötung der Ichheit durch Herzbrechen, damit wir uns Gott in Liebe völlig hingeben; und diese Liebe ist nicht im Gegensatz zum Geschöpf; denn diese sollen wir lieben in Gott und Gott in ihnen. Der Egoismus geht über Gottes Gesetze hoch hinaus und sinkt in materiellen Genüssen tief unter sie hinunter. Der Mensch in der Liebe steht zwischen diesen Gegensätzen — und vereinigt sie in der Hoheit und Majestät wie in Demuth und Milde sich dem Höheren (Gott) und das Niedere (die Natur) sich unterwerfend, Cultus, Humanität und Cultus haben dieselbe Quelle und gehören zusammen. Dazu dient Gebet und Sacrament, durch das sich der Mensch, der nur ist, was er ist, in den Himmel hinein ist. Mit diesem Ergreifen des Heils ist auch die Unsterblichkeit gegeben. Wenn die Menschen sich vereinigen, so muß es eine gemeinsame Subjection unter ein Höheres geben, durch das sie zusammengehalten werden; jede Zwietracht ist Empörung. So ist der Zweck des Staates die natürliche von der Liebe beherrschte Gesellschaft zu sichern und herzustellen. Der Grund seiner Existenz ist weder die Macht noch der Vertrag: sondern Gott, der die selbstthätigen, stets dagegen reagirenden Mächte im Menschen unterdrücken muß. Unser eigentliches Oberhaupt ist Gott, die rechte Auctorität seine Offenbarung und die Trägerin derselben die Kirche. Daher ein *état athée* ohne Religion ein Nüding; Gott allein ist souverän, und weder Fürst noch Volk; beide sind von Gottes Gnaden; kein Ideal ein kirchlich staatliches Gemeinwesen für alle Menschen. Mit der wahren Einheit ist auch unerläßlich die Ungleichheit der Glieder, daher das Recht der Innungen, wie das Christenthum eine Weltimmung ist, und da das Zunfts Wesen nicht wieder her-

gestellt werden kann, so muß das Volk ständisch gegliedert sein und im Gegensatz zum büreaukratischen Despotismus selbstthätig an der Verwaltung des Staats Theil haben. Zu vergl. die von f. Schüler Jr. Hoffmann herausgegebenen: Grundzüge der Societätsphilosophie 1837. — Auch Herzog M.-G. der übersichtliche Artitel von Hamburger über Baader XIX. S. 149. Auf ihm ruht die theol. Ethik Culmann's; zu vergl. dessen Ansicht. über Baader und seinen Schüler v. Schaden in Fichte's Ztschr. Bd. 37. 38. u. abgedruckt in f. Ethik Bd. 2.

Gleichfalls durch Schelling's Identitätsphilosophie angeregt, aber durchaus Alles religiös wendend, ist Martin Deutinger, Grundlinien einer posit. Phil. 6 Bände, darin im letzten: die Moralphilosophie. 1849.

Von außerdeutschen Moralphilosophen erwähnen wir zunächst die Englischen: Gegen Hume's Scepticismus und gegen Locke's Empirismus suchten durch Berufung (appeal to common sense) auf die Prinzipien des gesammten Menschenverstandes die dem menschlichen Geist immanenten Wahrheitsprinzipien auch in der Ethik geltend zu machen, bes. Dugald Stewart, Prof. d. Moralphilosophie in Edinburg († 1828) in f. outlines of moral philosophy 1793 (u. später öfter). Derselben Schule angehörend: Thom. Brown: lectures on ethics, James Macintosh: dissertation on the progress of ethical philosophy 1840. Ihnen gegenüber standen die sensualistischen Moralphilosophen: bes. der leichte Will. Paley († 1805) mit f. principles of moral and political philosophy (1785, seitdem in 15 Aufl.), nur vom Nützlichkeitsprinzip ausgehend. In Deutschland bekannt durch Garve's Uebersetzung. 1787. — Ferner Jerem. Bentham († 1832): deontology or the science of morality, ed. by Bowring 2 v. 1834 (deutsch 1844) vertritt daselbe Moralprinzip wie in seinem von Beneke deutsch bearbeiteten Werk: Grundzüge der Civil- und Criminalgesetzgebung, nämlich den der „Maximisation des Glücks“, jeder soll dahin streben, möglichst vielen Menschen das möglichst große Glück zu verschaffen. — In dieselbe Richtung des Utilitarismus auch Buckle, history of civilisation. 1857 ff., deutsch von Ruge, und Lecky, Naturgesch. d. Sitten; nach beiden ist die Aufklärung und Verweltlichung der christlichen Ideen zu erstreben; bis denn auch dort der Darwinismus seine Anhänger und Vertheidiger gefunden. Zur Sectenbildung ist in dieser atheistisch-materialistischen Richtung übergegangen die von J. G. Holyoake gegründete Secte der Secularisten, ihre Tendenz: „weltlich zu denken, weltlich zu leben und zu streben und für das Wohl der Menschen in dieser Welt zu arbeiten.“ Ohne Rücksicht auf das jenseitige Leben wollen sie das zeitliche Wohl durch zeitliche Mittel befördern. Ihr Utilitarismus ist die auf den Trümmern der Religion errichtete Ethik des Atheismus, oder, da Gott zu leugnen, sein unendliches Wissen voraussetzt, Nonthéismus — wofür sich ihnen schließlich der bessere Name: Secularismus geboten hat. Gegen ihn bes. J. Buchanan, faith in God and modern atheism compared. 1857.

In Frankreich stehen sich abgesehen von den letzten Ausläufern des Sensualismus aus dem 18. Jahrh. zwei Richtungen gegenüber: die theologische, bes. vertreten für die Ethik in Baintain: philosophie morale 1842, la morale de l'Evangile comparée aux divers systèmes de morale 1855, la conscience 1861; und die spiritualistische bes. in Maine de Biran († 1824), Victor Cousin († 1867), Paul Janet: philosophie du docteur 1864. Die sensualistische Richtung in Cabanis († 1805): les rapports du physique et du moral 1812 (und das Gegenstück dazu unter demf. Titel von M. de Biran). In dieser Richtung auch Coignet: la morale indépendante 1869, mit seiner abstracten Gleichheitstheorie, Mais religion progressive 1871 will eine Socialphilosophie zur Vermittelung des Protestantismus und Katholicismus. — Endlich der durch Aug. Comte († 1857) begründete Positivismus

mit seiner Verwerfung aller Metaphysik — aller letzten Ursachen — alles Uebernatürlichen. Alles ist beherrscht von den unwandelbaren Naturgesetzen und aus diesen Alles zu erklären. An die Stelle der Moral tritt daher die Sociologie. An die Stelle der Gottesverehrung die der Menschheit. (M. Comte u. der Positivismus von J. St. Mill. M. d. Engl. 1874.) Hauptvertreter ist Taine: es giebt keine Moral, nur sittliche Zustände; keine Grundsätze, nur Thatfachen. — So ist der Positivismus in Frankreich, was der Secularismus in England: Atheismus. (Vergl. M. Eb. R.-Z. 1863.)

87a.) S. 231. — An Kant sich anschließend: J. F. Bruch, Lehrb. der chr. Sittenl. 2. Abth. allg. u. spez. Straßb. 1829. 32: rationalistisch-pelagianisch.

88) S. 235. — Vergl. Thilo's scharfsinnige Bemerkungen: a. a. D. S. 322 ff. Schleiermacher dehnt den Begriff des Guten weit über den Kreis des bewußten Willens aus: denn das Gute, das ihm in der Einigung der Vernunft mit der Natur besteht, ist in f. Anfange schon durch eine unbewußte Thätigkeit der Vernunft hervorgebracht. — Der Unterschied von Gut und Böse wird in den des schon Guten und noch nicht Guten abgeschwächt, ja völlig aufgehoben: denn es giebt nach ihm gar kein anderes Handeln als das der Vernunft. — Die Form der Tugend- und Pflichtenlehre paßt nicht, da beides nur auf die einzelne Person, nicht auf die Gesamtheit bezüglich ist. — Der Begriff des Guten ist nicht Gegenstand der Begierde, sondern das ethisch Nützliche. — Die Tugend nur Mittel zur Erreichung des Gutes. Das bloße Erkennen- und Gestalten-Wollen ist an sich nichts ethisches. — Wir fügen noch hinzu, daß er sein ethisches Grundprinzip, das Einswerden der Vernunft mit der Natur, nicht bewiesen hat, und daß er das Sittliche und Natürliche nur dem Grade nach, nicht der Art nach verschieden ansieht; daher er denn auch die objective Seite des Sittlichen mehr betont, die subjective Seite ausschließt — in Folge seines pantheistischen Determinismus. Treffend J. H. Fichte a. a. D. I. 306, daß sich Schl. der eigentl. Begriff des Ethischen verdunkelt habe. Vergl. noch: Hartenstein, de ethicis a Schl. propositae fundamento 1837, Dilthey, de principiis ethicis Schl. 1864. — Von Schl. angeregt erwähnen wir H. Ritter († 1869) mit f. Abhandlung über das Böse 1839 und in f. Encyclopädie d. phil. Wiss. Bd. 3: die moralischen Wiss. 1-69. und J. P. Romang: über die sittlichen Dinge unter der Voraussetzung des Determinismus 1833, über Willensfreiheit und Determinismus 1835.

89) S. 237. — Vergl. Reuter über Schl. System der Ethik, in St. u. Kr. 1844. — Herzog, Ueber die Anwendung des ethischen Prinzipes der Individualität. Ebendaf. 1838. — Gegen Schl. Güterlehre bes. Palmer in den Jahrb. f. d. Th. 1860, und Heman: Schl. Idee des höchsten Gutes und die sittliche Aufgabe. Ebendaf. 1872.

90) S. 239. — Inzwischen ist (1867. 68) die zweite Auflage erschienen, von der R. selbst nur noch Bd. 1 u. 2 völlig neu bearbeitet hat, so daß er sie „ein völlig neues Buch“ nennt; sie umfassen nur die Einleitung und die erste Abtheilung der Güterlehre. Bd. 3-5 sind von Holzmann 1870. 71 herausgegeben mit Benutzung alles dessen, was R. handschriftlich für sein Werk hinterlassen; so daß mit Ausnahme von Zusätzen, bes. zu Bd. 3, die beiden letzten fast wörtlich mit der ersten Auflage übereinstimmen. Ueber Bd. 1. u. 2. hat sich der sel. Wuttke in Böckler's lit. Anz. 1870. Bd. 6. S. 181 eingehend ausgesprochen. Wir heben daraus mit Uebergang dessen, was er über R. Vorrede, seine Speculation und seine Stellung der Ethik innerhalb der Theologie erörtert, Folgendes hervor. „In Bezug auf die Lehre von Gott hat R. seine dem Bewußtsein der allgemeinen Kirche widersprechenden Auffassungen nur noch gesteigert. Gottes Allwissenheit ist eine beschränkte; das freie Thun der vernünftigen Geschöpfe erfährt Gott nur nachträglich; es ist ganz zweifellos

ein stetig fortschreitendes Wachsthum der göttlichen Erkenntniß, bedingt durch die menschlichen Willensbestimmungen, anzunehmen (§. 54). Diese alle göttliche Vorsehung und alles Gottvertrauen aufhebende Behauptung wird durch die oberflächlichsten Verstandeschlüsse gestützt, deren Anwendung auf das Unendliche nothwendig nur Widersprüche hervorbringen und alle im christl. Glauben festgehaltenen göttl. Wesenheiten über den Haufen werfen muß. Eigenthümlich ist es nur, daß N. grade durch diese völlig widerchristl. Lehre das absolute Wesen Gottes und die Vorsehung allein retten zu können glaubt. Wenn Gott von Ewigkeit alles wußte, so wäre auch alles ewig bestimmt; Gott hätte also „von Ewigkeit selbst ein Datum über sich auf den Thron gesetzt und somit sich dessen begeben, was wesentlich zu seinem Begriffe gehört.“ Die Unabhängigkeit und Freiheit Gottes wäre aufgehoben. Dies ist doch sicherlich ein wunderlicher Schluß. Und während andere Leute schließen würden: wenn Gott nicht vollkommen allwissend ist, auch in Bezug auf das Zukünftige, so kann ich nicht mit Zuversicht auf seine Vorsehung bauen, weil Gott selbst durch unerwartete Ereignisse fort und fort überrascht wird, kann ich also auch nicht mit voller Zuversicht zu ihm beten, — schließt N. grade umgekehrt: nur wenn Gottes Weltplan nicht von Ewigkeit bestimmt ist, sondern durch das nachher erfahrene freie Thun der Geschöpfe in jedem Augenblick erst bestimmt und verändert wird, ist ein wahres Gebet möglich; bei jeder anderen Auffassung von Gottes Weltregierung „ist das Beten ein Unding und überdies eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar wäre“ (I. 233). Das heißt denn doch, die Sache gradezu auf den Kopf stellen. — Abweichend von der 1. N. ist die jetzt stark betonte Unterscheidung des Moralischen u. Sittlichen. Jenes faßt N. als das Allgemeine, dieses neben dem ebenfalls unter das Moralische fallenden Religiösen als das Specielle. Das Moralische ist „die Forderung, sich selbst [als Subject] zu bestimmen und zwar schlechtthin, d. h. sich so zu bestimmen, daß sein sich Bestimmen schlechtthin ein selbst sich Bestimmen ist, — und sich schlechtthin durch nichts anderes bestimmen zu lassen.“ [Dieser rein formale Begriff fällt ganz mit Fichte's Auffassung zusammen]. Diese Aufgabe ist nur nach zwei Seiten hin verschieden. In Bezug auf die irdisch-materielle Natur ist das moralische Verhältniß das sittliche, in Bez. auf Gott das religiöse (§. 381 ff. 416. 419). Diese Neuerung ist ebensowenig begründet als glücklich. Warum soll man nun auf einmal nicht mehr von einem sittl. Verhältniß zu Gott reden? Daß Gehorsam, Demuth gegen Gott, Vertrauen und Liebe zu Gott auch religiös sind, hindert nicht, sie auch sittlich zu nennen. Alle übrige, nicht unmittelbar auf Gott sich bez. Sittlichk. aber auf die irdisch-materielle Natur zu beziehen, ist ein nur durch die Starrheit einer dualistischen Theorie erklärliches Paradoxon. Die sittl. Bez. auf die geistige Persönlichkeit, auf die eigne wie auf die Anderer, das Streben nach Selbsterkenntniß, nach Herzensreinheit, nach Demuth, nach Wissenschaft, das Arbeiten an dem geistlichen Seelenleben anderer Menschen, das Wirken für geistige Interessen überhaupt, das sind doch Dinge, die nicht so ohne weiteres unter die „irdisch-materielle“ Natur gefaßt werden können. Das Sittengesetz — also unterschieden von dem religiösen, ist nach N. „die unbedingte Forderung an die Persönlichkeit, daß sie kraft der ihr einwohnenden Macht der Selbstbestimmung ihr Verhältniß zur materiellen Natur in der Art bethätige, daß sie diese von sich aus schlechtthin bestimme, ihrerseits aber sich schlechtthin nicht durch sie bestimmen lasse.“ (§. 423). Diese auf Fichte zurückweisende, von Schleiermacher in der philosophischen Ethik — nicht in der theologischen — weiter verfolgte Auffassung des Sittlichen macht freilich die Unterscheidung desselben vom Religiösen leicht, ist aber ebenso willkürlich wie sachwidrig. Hiernach würde nur der allgeringste und unbedeutendste Theil dessen, was sonst das sittliche Bewußtsein aller Völker für sittliche

Aufgabe erkennt, aus dem Gebiet des Sittlichen zu streichen sein, und könnte nur mit Künstelei und gewalttham in das des Religiösen gebracht werden. Aber selbst bei jener ganz unnatürlichen Begriffsbestimmung des Sittlichen im Unterschiede von dem Religiösen ist für die christliche Auffassung eine solche Nebeneinanderstellung gar nicht durchführbar; „ihr esset nun oder trinket, oder was ihr thut, so thut es alles zu Gottes Ehre“ (1. Cor. 10. 31). Also selbst das Allermateriellste hat für den Christen eine religiöse Seite und einen religiösen Gehalt. Jenes angebliche, aus der stark dualistischen Grundauffassung Nothe's — nach Schleiermacher's Philosophie — gefolgerte Sittengesetz ist aber gar kein christliches, ja kein menschliches. Allerdings hat der Mensch nach dem Willen des Schöpfers zu herrschen über die irdische Natur; aber zwischen diesem sittlich-vernünftigen Herrschen und dem „von sich aus schlecht hin bestimmen“ ist noch ein großer Unterschied. Vernünftig herrschen über die Natur, die von Gott schlecht hin gut geschaffen und nach ewiger Ordnung geleitet ist, kann nur, wer dieses Gutsein, diese ewige Ordnung in ihr anerkennt und bewahrt, also sich der Ordnung derselben unterwirft, also sich von ihr auch bestimmen läßt. Die Forderung, sich „schlecht hin nicht durch sie bestimmen zu lassen“, wiese uns nur auf sinnlosen Trotz gegen die rechtmäßige Ordnung, auf ein feindseliges Entgegensetzen des vernünftigen Geistes gegen die ebenfalls vernünftig geordnete Natur, und hätte seine Erfüllung nur in der indischen Askese, nicht in der christl. Sittlichkeit, die auch der sinnlich materiellen Natur ihr Recht einräumt. Nach diesem Sittengesetz wäre es unsittlich, wenn ich mich durch den Hunger bewegen ließe, zu essen, durch Ermüdung bewegen ließe, zu schlafen. Aus der allerdings zweifellosen Verpflichtung, daß ich mich nicht schlecht hin durch die sinnlich materielle Natur bestimmen lasse, wird hier der Gedanke gemacht, daß ich mich schlecht hin nicht durch sie bestimmen lasse. Daß dies zwei völlig verschiedene Dinge sind, ist doch wohl einleuchtend. Wenn Christus am Kreuze schmachte: „mich dürstet“, so wäre dies nach jenem Sittengesetz eine Sünde gewesen. — Von der Sünde, die N. bekanntlich ganz schriftwidrig als unabweisliche, in der Schöpfung selbst gesetzte Nothwendigkeit erfährt und aus der dem Menschen anerschaffnen materiellen Natur herleitet, redet er in den beiden ersten Bänden noch nicht; aber die Grundlagen dieser dualistischen Lehren sind da (§ 82 ff.) Bei N. geht der dualistische Grundzug durch alles hindurch, recht eigentlich auch durch seine eigene religiöse und wissenschaftl. Persönlichkeit; alles, auch Gott, ist mit einem erst in der allerletzten Vollendung verschwindenden uranfänglichen Gegensatz behaftet, an welchem sich das Leben des Alls wie des Einzelnen abarbeitet. Seine ganze Speculation, ja sein ganzes Wesen, trägt diesen Gegensatz an sich. Er vermag es, die Sünde als etwas ursprünglich Geordnetes und Unvermeidliches und gleichzeitig als etwas Verdammliches zu erklären; das materielle Sein im Gegensatz zu einem einseitigen Spiritualismus als etwas für den Geist schlecht hin Nothwendiges und zugleich als durch denselben schlecht hin zu Ueberwindendes und zu Vernichtendes zu erfassen.“ — Gegen Nothe bes. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol. 1851. — Ueber J. Ethik, 1. Aufl. Schweiger, St. u. Krit. 1847 — über die 2. Pfleiderer ebenfalls. 1868 — und auch Achelis in J. Lebensskizze, ebendas. 1869.

91) S. 240. — Zu Culmann's schriftwidrigen Ansichten möchten wir rechnen: J. Auffassung über Entstehung der Ehe, um der Sünde vorzubeugen (2. 143); — daß Gott von Anfang weder Staat noch Kirche, noch Reich Gottes gewollt, sondern sein Ebenbild — (2. 172) — daß der Sündenfall zugleich Genuß einer verbotenen Frucht gewesen und den Menschen satanisch begeistert habe (2. 178) u. a. — Von den seitdem erschienenen ethischen Werken erwähnen wir: Rich. Löber, das innere Leben; ein Beitrag zur theol. Ethik — 1867, wie der Titel hinzufügt: „zur Verständigung mit der

mündigen Gemeinde“, also für einen praktischen populären Zweck; anregende schriftgemäße Gedanken über des inneren Lebens Wesen und Begriff, Vorhallen (Gewissen u. a.), Quellen (Geburt, Wort u. Sacrament), Höhenpunkte (Gebet), Krankheiten, Tod und Vollendung.* — Bernh. Wendt: kirchl. Ethik vom Standpunkt christl. Freiheit aus 1864. 65. unreif, oberflächlich und absprechend. — A. F. C. Wilmar, theol. Moral; akad. Vorlesungen, herausgeg. von Israel. 2 Bde. 1871, giebt auf Grund seiner Theologie der Thatfachen die Lehre von der Sünde, von der Wiedergeburt und Heiligung als Krankheits-, Heilungs- und Genesungsgeschichte, in durchaus selbstständiger, die Vorarbeiten der Geschichte ignorirender, dafür aber die biblischen Begriffe in tief eindringender sprachlicher (griech. u. altdeutscher) wie sachlicher Entwicklung, in klarer, phrasenloser und höchst anregender, von reicher äußerer und innerer Lebenserfahrung getragenen, wenn auch zuweilen zum Widerspruch reizenden Weise (z. B. seine Auffassung von der Cultur, für die Leibeigenschaft —); ein wissenschaftliches Prinzip stellt er nicht auf, weil dies in dem geschichtl. Verhältniß des Menschen zu Gott liegt, verwirrt die Dreitheilung in Pflichten-, Tugend- und Güterlehre. — Ebenfalls wie die drei vorher genannten vom lutherischen Standpunkte aus: H. Martensen, die christl. Ethik. Allgem. Theil; deutsch von Michael sen. 1871, 2 A. 1874; ein erweitertes u. christlich vertieftes Gegenstück zu seinem oben erw., „Grundriß zum System der Moralphilosophie“ giebt, da nach ihm (S. 11) eine systematische Behandlung unmöglich ist, eine Reihe geistvoll ausgeführter u. speculativ tief durchdachter Monographien über die ethischen Probleme, in einem in sich abgeschlossenen allgemeinen Theil, und zwar nachdem er die Voraussetzungen der chr. Ethik — die dogmatischen — erörtert, handelt er von den ethischen Grundbegriffen und der ethischen Welt- und Lebensanschauung, nach der Dreitheilung: höchstes Gut, Tugend und Gesetz, auf biblischer Grundlage, mit umfassender Belesenheit, namentlich in der schönen Literatur, in einer für den größeren gebildeten Leserkreis zwar sehr anziehenden, aber doch, wie er selbst andeutet, die streng wissenschaftliche Form vermissenlassenden Darstellungsweise, wie dies die Eintheilung (allg. u. spez. Theil und die bekannte, aber nicht genügend begründete Dreitheilung), auch die zu wenig scharfen begrifflichen Entwicklungen und manche nothwendig gewordenen Wiederholungen (S. 651) zeigen. Der spezielle Theil, welcher noch erwartet wird, soll umgekehrt handeln vom Leben unter dem Gesetz — in der Nachfolge Christi — als sittliches Gemeinschaftsleben im Reiche Gottes — Während M. von speculativem Standpunkte aus seine Darstellung gegeben, ruht J. T. Beck's christl. Liebeslehre 1872 und 1874 auf dem bekannten biblischen Standpunkte des Verf. Die erste Abtheilung handelt von der Geburt des christl. Lebens, i. Wesen und Gesetz, und von der christl. Menschenliebe, dem Wort und der Gemeinde Christi; die zweite von den Sacramenten. Es ist dies die 2. verb. u. verm. Aufl. des Bruchstücks aus der chr. Sittenl. von 1839 u. 42. — Eine reiche Fülle ethischer Fragen behandelt in Kürze und populär die den ganzen Stoff nach allen Seiten beherrschende kurze apologetische Darstellung Luthardt's: (10) Vorträge über die Moral des Christenthums, dritter Th. seiner Apologie des Christenth. 1872, mit einer überaus reichen, große umfassende Belesenheit bekundenden Fülle von Citaten (S. 198—298). — Zu erwähnen ist noch v. Hofmann's Schriftbeweis, dessen siebentes Lehrstück, zweite Hälfte in Bd. III. 286—462 im Zusammenhange seines christlichen Lehrsystems auch die hieher gehörenden ethischen Fragen lediglich auf Grund heiligen Schriftganges darlegt; er handelt vom Wesen des christlichen Verhaltens, der christlichen Gesinnung in der nothwendigen Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten (in bibl. Lebensbildern: Adam, Abraham, Moses, David — Jesus u. Paulus), vom Gebet, von ihrer Bethätigung in der kirchl. Gemeinschaft, in der Familie, von

*) Soeben in zweiter Aufl. 1874.

dem christl. Handeln in der staatlichen Gemeinschaft und der der Menschheit — eine lehrreiche u. anregende Ergänzung zu den in den meisten Ethiken nur citirten — wenig ausgeführten, noch weniger aus und in dem Schriftganzen behandelten Bibelstellen. Sehr bemerkenswerth, daß fast alle neueren Darstellungen der Ethik auf lutherischem Boden erwachsen sind. Aus der deutsch-reform. Kirche wüßten wir keine zu nennen.

Aus der reformirten Theologie des Auslandes erwähnen wir noch: L. G. Pareau, *initia institutionis christianae moralis*. Groning. 1842. von socinianisch-rationalistischem Standpunkt der Gröninger Schule; — ferner aus der englisch-amerikanischen Kirche: Ralph Wardlaw († 1853), glänzendste Zierde des Congregationalismus in Schottland: *christian ethics or moral philosophy on the principles of divine revelation* 1833, gegen die Systeme der oben genannten schottischen Moralisten: Smith, Hutcheson, Hume, die Militärier und bes. Butler), welche alle das angeborene menschl. Verberben verkennen. — Richard Watson († 1833) Methodist: *theological institutes or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity*. 2 vol. 1823 ff. — Thom. Chalmers († 1847), der bekannte Stifter der schottischen Freikirche, will der natürlichen Sittlichkeit gegenüber der Lehre von der allgemeinen Verberbtheit der menschl. Natur auf ihrem Gebiet ihr Recht lassen, aber Gott gegenüber darf sie keinen Ruhm beanspruchen; zur Hebung der Volkswohlfaht kann einen bleibenden Grund nur die christlich-sittliche Bildung legen; dafür wirkte er in eminenten Weise praktisch, aber auch durch eine Reihe von Schriften und Vorlesungen: *Sketches of Mental and Moral Philosophy*, — *the christian and civic economy of our large towns* (1821), daselbe später: *on the christian and economic polity of a nation — on polity economy in connexion with the moral state and moral prospects of society*; als Vertheidigung dazu: *the supreme importance of a right moral to a right economical state* 1842. (Vergl. Röstlin, die schottische Kirche 1852). — Maurice, der breitkirchlichen Richtung angehörig: *Moral and Metaphys. Philosophy* 1851. *Kingdom of Christ*. 1842.

Endlich aus der französisch-schweizerischen: Alex. Vinet († 1847), der energischste Vertreter des Individualismus in f. *essais de philosophie morale et de morale religieuse* 1837 und darin die Abh.: *sur l'individualité et l'individualisme*, und *du rôle de l'individualité dans une réforme sociale und l'éducation, la famille et la société* 1855. Bezeichnend ist sein Ausspruch, im Gegensatz zum pantheistischen Socialismus: *la société n'est pas un être, sondern nur un arrangement unter persönl. Wesen, welches die Einzelpersönlichkeit, die als Original geboren wird, aufzuheben strebt*. Er weiß nicht zu unterscheiden Gemeinschaft und Gesellschaft; letztere ist ein Arrangement; er verkennet, daß der Mensch als Persönlichkeit auf die Gemeinschaft angelegt ist (Familie), und erst in und durch die Gemeinschaft auch die Persönlichkeit zu ihrer gottgewollten Entfaltung kommt. Seinem Grundsatz gemäß ist denn auch die dem Antinomismus gegenüber einseitig betonte ewige Gültigkeit des sittlichen Gesetzes und seine Verbindlichkeit auch für die Wiedergeborenen, daher der durch Kant's Einfluß hervortretende gesetzliche Charakter seiner Moral. — Für die Geschichte der Moral: *Moralistes des XVI. et XVII. siècles* 1859. — Ueber ihn: bes. Schmid in Herzog's R.-E. XVII; von der Welt, die ref. Kirche Genfs im 19. Jhrh. 1862, auch Stahl, die Kirchenverfassung 1840 — und über f. ethisches Prinzip die treffl. Bem. in Martensen's Ethik S. 291 ff.

Grade das Gegenstück zu ihm bildet mit seinem eine neue Richtung und die einzige richtige Grundlage für die Ethik legenden Prinzip Alex. v. Dettlingen mit f. „Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage“. Bd. 1. die Moralsstatistik: inductiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittl. Lebensbewegung im Organismus der

Menschheit 1868; 2. Aufl. 1874. Bd. 2. die christl. Sittenlehre, deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit. 1873.

Schon aus dem Titel ergiebt sich das neue Prinzip als die allein zu billigende Grundlage für die Ethik; ehe wir das Werk, welches die größte Beachtung von den verschiedensten Seiten, unter Theologen wie Philosophen, bei Juristen wie Medicinern gefunden und zum ersten Male die Moralstatistik in die christliche Ethik eingeführt hat, näher ins Auge fassen, schicken wir über die Moralstatistik einige Bemerkungen voraus.

Die Statistik (von status, Zustand), als Massenbeobachtung der verschiedensten Zustände des Volks- und Menschenlebens ist in ihrer wissenschaftlichen Verwerthung und demgemäß in ihrer genauen, auf wissenschaftlich begründeten Prinzipien ruhenden Ausübung noch eine sehr neue Wissenschaft, welche als Hilfswissenschaft, genauer als Methode aller Wissenschaften, der Medicin, Staatswissenschaft, Jurisprudenz — auch der Theologie dienen kann und soll, aber erst in neuester Zeit ihnen zu dienen angefangen hat. Während man sich früher mit der ziffermäßigen Fixirung des Zustandes begnügte, sucht man jetzt Gesetze durch sie zu begründen, oder aus ihr abzuleiten. In dieser tieferen Begründung der Statistik ist zuerst ein deutscher Theologe vorangegangen: Joh. Pet. Süßmilch, der in seiner 1742 erschienenen Schrift: „Die göttliche Ordnung in denen Veränderungen des menschlichen Geschlechts, d. i. gründlicher Beweis der göttlichen Vorsehung und Vorsorge für das menschliche Geschlecht aus der Vergleichung der Geborenen und Sterbenden, der Verheiratheten und Geborenen, wie auch insonderheit aus dem beständigen Verhältniß der geborenen Knaben und Mädgens“ zugleich der Anfänger der Moralstatistik geworden ist. In seinem, drei Bände starken größeren Werke 1761 (vierte Auflage 1775), das er auf Anregung der Engländer Graunt, Petty, Derham, Short abgefaßt, sucht er zum ersten Male von seinem rationalistisch-deistischen Standpunkt aus den Gedanken einer Gesetzmäßigkeit in den scheinbar zufälligen menschlichen Ereignissen zu erfassen, lediglich um damit den Glauben an die göttliche Weltregierung zu beweisen. Mosheim in seiner Sittenlehre (Bd. VIII. S. 86) wußte diese Beobachtungen zu würdigen. Sonst aber steht Süßmilch nach dieser Seite völlig isolirt, bis erst der belgische Statistiker Duclétolet († 1874) dieselbe wieder aufnimmt und neu begründet, und zu statistischen Büreaus seitens der staatlichen und städtischen Behörden wie zu statistischen Vereinen und Congressen anregte, mit dem allmählig hervortretenden Zweck, eine Weltstatistik herzustellen. Alle gebildeten Länder wirkten nach und nach zu dem angegebenen Zweck mit. Unter den Moralstatistikern von Bedeutung ist der genannte Duclétolet der erste, der seit 1829 thätig war und in zahlreichen Schriften wirkte: *Système social*, 1848 (deutsch von Adler 1856); *sur l'homme* 1835 (deutsch von Riecke 1838). — In Frankreich folgte ihm Guerry mit seinem *essay sur la statistique morale* 1834 und seinem Kartennetz; ferner Dufau namentlich mit seinem Werke: *De la méthode d'observation dans son application aux sciences morales et politiques* 1866; ferner die Schriften von Guillard, Légoyt, Parent, Duchatelet. In England sind es Porter mit seiner Schrift: *Progress of nation* 1852; besonders Buckle mit seiner „Geschichte der Civilisation“, der nach seiner Alternative: Entweder Naturnothwendigkeit oder Willkür, mit der Moralstatistik einen großen Mißbrauch getrieben. Gegen ihn besonders G. C. Lewis, auch J. St. Mill in ihren verschiedenen Schriften. In Deutschland endlich ist die Moralstatistik gepflegt von: Hoffmann, Dieterici, Engel, besonders Ad. Wagner: „Ueber die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen“, der, ein Gegner des Materialismus, einen Unterschied zwischen statistischen und naturwissenschaftlichen Gesetzen anerkennt, aber den

ethischen Gesichtspunkt nicht genug beachtet. Ferner der Herbartianer Drobisch: Moraltatistik, der einen inneren psychologischen Determinismus behauptet; Völkler, moralische Statistik und sittliche Freiheit (Tüb. Ztschr. für Naturwissenschaft 1866) will gegen die materialistische Verwendung der Statistik durch Löwenhardt, den „bedrohten Begriff der Verantwortlichkeit“ retten. Ueber dasselbe Problem haben vom philosophischen Standpunkt Huber (Studien 1867), und vom theologischen Frank (Erl. Zeitschrift für Prot. 1865), sich ausgelassen. Endlich ist noch zu erwähnen: Knapp, die neueren Ansichten über Moraltatistik 1871. In diese Reihe gehört nun das großartige Werk des obengenannten Theologen Alex. v. Dettingen, der mit Beherrschung eines durch mühsamsten Fleiß zusammengefaßten und gruppirten Zahlenmaterials, wie vor ihm noch kein Statistiker, ein Werk von größter Bedeutung geliefert hat. Seinem Werke wurde eine solche Aufnahme und Anerkennung allseits zu Theil, daß schon eine zweite Auflage desselben vorbereitet wird.*)

Es ist eine allgemein schon lange gemachte Beobachtung, daß in den freien Handlungen der Menschen eine gewisse Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit sich zeigt; z. B.: in den Heirathen, Verbrechen, Selbstmorden u. s. w. mit kaum nennenswerthen Zahlendifferenzen. Wir wollen nur auf einige Beispiele aufmerksam machen:

In Preußen kamen 1844 eine Ehe auf 110,88 Einwohner

	1845	=	=	=	112,13	=
	1849	=	=	=	109,33	=
	1851	=	=	=	109,32	=
„ England	1845	=	=	=	116,68	=
	1846	=	=	=	116,54	=
	1850	=	=	=	116,66	=
	1851	=	=	=	116,94	=
„ Sachsen	1849	=	=	=	116,58	=
	1851	=	=	=	116,51	=
„ Bayern	1841	=	=	=	149,08	=
	1842	=	=	=	150,41	=
	1843	=	=	=	150,51	=

In Frankreich waren unter 100 Heirathenden:

von 1836—40	ledige Männer	43,49,	ledige weibl. Geschl.	46,60
„ 1841—45	„	43,70,	„	46,51
„ 1846—51	„	43,63,	„	46,44

Wittwer: 6,51, 6,30, 6,37

Wittwen: 3,40, 3,39, 3,56.

Verbrechen wurden in Preußen untersucht:

1862:	7548	1864:	7435
1863:	7645	1865:	8154

Vor den preussischen Schwurgerichten standen:

	Handarbeiter	Diensthoten	Handwerker	Kaufleute	Beamte
1862:	2339	597	440	263	196
1863:	2058	621	494	259	199
1864:	2151	523	466	281	181
1865:	2636	557	454	289	165

*) Sie ist soeben erschienen, hat aber hier nicht mehr benutzt werden können.

Zum Tode wurden verurtheilt:

1862: 37	1864: 41
1863: 38	1865: 37.

Des Meineids wegen angeklagt in denselben 4 Jahren von 1862—65: 715, 651, 644, 774; des Mordes: 119, 82, 110, 104; wegen Sittlichkeitsverbrechen: 643, 714, 695, 748. Unter je 100 Urtheilssprüchen waren in jenen Jahren schuldig: 48, 48, 48, 47; nicht schuldig: 18, 19, 19, 18; mildernde Umstände anerkannt: 13, 14, 13, 14. — Selbstmordversuche durch die Eisenbahnen in Preußen 1855/56: 28; 1857/58: 26; 1859/60: 31 Mal. Auch die Zahl der Morde, ja sogar die verschiedenen Instrumente, mit denen sie verübt werden, sind constant. Man ist darin noch weiter gegangen: man erkennt an, daß bei allen diesen Zählungen Rechenfehler gemacht werden, auch diese bilden eine constante, sich gleichbleibende Zahl.*) Man hat diese Erscheinung mit dem regelmäßig wiederkehrenden Gesetz von Ebbe und Fluth, und den Jahreszeiten verglichen. Die einzelnen Thaten, besonders die Verbrechen, sind darnach das Produkt eines nach inneren Gesetzen sich bewegenden socialen Zustandes. Eine bestimmte Anzahl von Menschen muß heirathen, eine andere geboren werden, eine dritte Anzahl sterben, oder andere umbringen oder sich selbst das Leben nehmen. Die menschliche Gesellschaft bereitet die That vor, der einzelne ist nur das Werkzeug, das unter dem Zwange der Verhältnisse, unter dem Gesetz, die That vollführt. Das Gesetz fordert einen bestimmten Prozentsatz von gewissen Handlungen in einer Gesellschaft auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung.

Auf diese Thatfachen hat sich nun entweder der Materialismus oder doch der Determinismus gestützt, wie denn auch der Pantheismus denselben vertritt, mit dem schon von Spinoza ausgesprochenen Satze, daß es keine menschliche Willensfreiheit gebe; von Dettingen aber unterscheidet sich dadurch, daß er gegenüber der Individual-Ethik wie der Social-Physik (bei den Materialisten) die Willensfreiheit nicht beeinträchtigen läßt; „wir erkennen, sagt er, in dieser Gesetzmäßigkeit eine Weltordnung, welche mit der inneren Continuität alles Geschehens auch die äußere Normativität des Handelns, mit der gesetzmäßigen Entwicklung auch sittliche Postulate vereinbar erscheinen läßt. Es ist die Weltordnung eines Gottes, in dem das Gesetz der Nothwendigkeit und der Freiheit Eins sind.“ (S. 956 ff.) Diese in der physischen wie in der geistig-sittlichen Sphäre des Lebens waltende Weltordnung kann die durch Zahlen aufgezeigte Gesetzmäßigkeit verstehen und erklären helfen; aber das befriedigt noch nicht. Es müssen auch die universell wirksamen physisch und geistig sittlichen Einflüsse geschichtlich und empirisch betrachtet werden, und da ergiebt es sich, daß sie immer durch die sociale Gruppierung und Gliederung (Familie, Schule, Kirche) hindurch sich dem einzelnen Individuum mittheilen (S. 303). Dadurch wird die Freiheit, resp. Zurechnungsfähigkeit der Individuen nicht aufgehoben, vielmehr werden die drei Faktoren sittlicher Lebensbewegung, der göttliche (universelle, collective, sociale) und persönliche (individuelle) als die bedingenden Elemente derjenigen gesetzlich geordneten Freiheit erscheinen, ohne welche eine Menschheitsgeschichte undenkbar ist (S. 312).

Auf Grund der nun folgenden mühsamsten Forschungen, complicirtesten Rechnungen, verschiedenartigsten Tabellen über alle möglichen Lebensverhältnisse, wird dann im zweiten Theile die deductive Entwicklung der Gesetze christlichen Heilsebens im Organismus der Menschheit gegeben, und zwar zuerst die allgemeine

*) Bei der Poststatistik hat man, worauf Pundke in f. gen. W. Gesch. der Civilt. in Engl. hinweist, gefunden, daß jährlich die Zahl derer, welche die Adresse auf die Briefe zu schreiben vergessen, mit geringen Abweichungen dieselbe ist.

Grundlegung der Ethik als Social-Ethik, indem vom Sittlichen im formalen und materiellen Sinn und gegenüber dem sittlich Bösen als empirischen Zustand der natürlichen Menschheit von der Wiederherstellung des christlich Guten als Aufgabe der Ethik gehandelt wird. Für die Gliederung wird die antike, von Schleiermacher wieder streng verteidigte Dreitheilung (Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre) verworfen, weil es in allen drei Beziehungen stets derselbe Inhalt sein muß; es wird das christliche Leben nach seinem Ursprung, seiner Bewegung und Vollenbung entwickelt und dabei der Kampf des alten und neuen Menschen als Glaubens-, Heiligungs- (in der Liebesbethätigung) und Hoffnungskampf geschildert; dann gezeigt, wie das Heilsleben sich in den geschichtlichen Gemeinschaftsformen der Familie, des Staates und der Kirche in der dreifachen Bethätigung des Glaubens, der Liebe und Hoffnung entfaltet.

Mit Uebergehung der von Sachgenossen, Naturforschern, Juristen, Medicinern u. A. gemachten Einwendungen heben wir hier nur die von Theologen hervor: wie Delijsch (in seiner Apologetik), Franck (in der Erl. Ztschr. 1870), Wuttke (in der Ztschr. für luth. Kirche u. Theol. 1869), Palmer (in den deutschen Jahrb. 1869 u. 70) und Schmidt (in Böckler's liter. Anz. 1872) und die von dem Philosophen J. B. Meyer (Philos. Zeitfragen) und Urici (in seinem Naturrecht 1873), gegen welche alle (mit Ausnahme der beiden Letzteren) von Dettingen selbst in der Einleitung zum zweiten Bande sich verteidigt hat. Es sind drei Hauptbedenken gegen die Moralistatistik erhoben: sie lehre, sagt man, nur äußere Handlungen beobachten ohne deren Motive. Zwar muß der Moralistatistiker dies zugeben; aber er sagt doch nicht ohne Grund: wenn dies auch bis jetzt noch allein der Fall ist, so zeigt die Statistik doch zugleich auch eine Habitualität, eine Zuständigkeit, die Macht der Gewohnheit; und wenn auch das „Nichten“ nicht erlaubt ist, so doch der Schluß aus den Früchten auf den Baum, aus den Willensdokumentationen auf Wesen und Gesetz seines Handelns; freilich ist auch dabei ein absolut sicherer Schluß nicht möglich. — Bedeutamer ist ferner das Bedenken, daß die Moralistatistik fast nur böse Handlungen verzeichne. Palmer sagt: Man müsse auch die Zahl der gehorsamen Kinder, der betenden Seelen fixiren, wenn sie von Bedeutung sein soll. Wuttke: Eine Sündenstatistik sei nutzlos; nur eine Tugendstatistik innerhalb einer vollgliedrigen Gemeinde von wirklichen Heiligen sei für die Ableitung sittlicher Gesetze von Werth. Dem gegenüber weist v. Dettingen darauf hin, daß die Krankheitserscheinungen mehr in die Augen fallen und auch lehrreicher für die Beobachtung sittlicher Causation seien; im Uebrigen sage sie nichts über den Unterschied von gut und böse, wohl aber zeige sie gegen den rationalistisch pelagianischen Atomismus die innere Nothwendigkeit eines motivirten Zusammenhanges auch in der ethischen Sphäre und die gliebliche Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit des Einzelnen von der Gemeinschaft. Nicht Naturverhältnisse allein, sondern vorzugsweise menschliche Handlungen (auch geistliche) lehrt die Ziffer bis jetzt schon beobachten (gegen Delijsch), und bei der von letzterem anerkannten Zueinanderordnung von Nothwendigkeit und Freiheit kann auch eine „göttliche Arithmetik“ walten, weil Gott ein Gott des Maßes ist und der Christ in maßvoller Weise seine Freiheit übt. Es könne endlich, behauptet man, aus der Ziffer bei den vielfachen Complicationen von Einflüssen kein sicherer Rückschluß auf die sittliche Qualität oder das Maß der Verschuldung gemacht werden. Dies ist aber nach v. Dettingen auch nicht ihre Aufgabe: wohl zeigt sie dagegen die Habitualität des sündlichen Willens in dem socialen Collectivkörper, überhaupt das große Gesetz der Motivitt und Solidarität menschlicher Handlungsweisen (II. S. 20 ff.). Wenn hierauf der Werth der Statistik beschränkt, aber darin auch ihr Werth anerkannt wird, so heben sich jene obigen, wie überhaupt die anderen Bedenken, welche zumeist aus der Ueberschtung derselben entstanden sind.

Es ist mit vollem Recht stets festzuhalten, wie unsicher noch die Grundlagen dieser Massenbeobachtungen sind. Die Zahlen sind keineswegs in allen Fällen genau ermittelt; wer die Aufnahme solcher Tabellen im Einzelnen kennt, der weiß, wie zahlreich und wie leicht die Fehler sind, welche dabei selbst von sachkundigen Personen, geschweige ungebildeten Zählern, besonders von oft recht ungebübten auf dem Lande u. s. w. gemacht werden; es sind ferner die Bedingungen für solche Berechnungen (z. B. die Gesetze) und die Prinzipien für die Aufstellung der Ermittlungen sehr oft schwankend und sogar sich widersprechend, mithin die Berechnungen auch sehr verschieden. Sodann dürfen auch die scheinbar geringen Unterschiede in der Reihe gleicher Handlungen nicht unterschätzt werden; die Uebereinstimmung ist oft geringer, als es scheint, und auch kleine Abweichungen dürfen nicht ignorirt werden. Sehr treffend macht Meher darauf aufmerksam, daß die Statistik stets mit Durchschnittszahlen rechnet, daß aber die factischen Einzelthaten in ihren auch nur kleinen Differenzen den deutlichen Beweis von der vorhandenen Willensfreiheit geben. Völlig verkehrt aber wäre es, irgendwie die Handlungsweise des Einzelnen, oder auch nur die der Gesamtheit zu vor berechnen zu wollen. Wie viel Einflüsse stürzen alle solche Rechnungen plötzlich um? Ein eingetretenes Nothjahr pflegt sofort die Zahl der Heirathen bedeutsam zu verringern; man sieht, wie die Willensentscheidung die vorhandene natürliche Neigung mit dem vermeintlich dieselbe lenkenden Naturgesetz beherrscht. Meher sagt a. a. O. sehr richtig: „Die nachgewiesene Regelmäßigkeit gewisser Vorkommnisse und Handlungen ist keine unabänderliche Gesetzmäßigkeit, könnte sogar eine Folge der freien Willensentscheidung selber sein, ist überdies nur eine durchschnittliche, die schon in sich dem freien Willen einen Spielraum läßt, einen größeren aber noch in der Beeinflussung des inneren Vorstellungsgetriebes, das von der statistischen Beobachtung auch nicht einmal mittelbar in seinen Folgen erreicht werden kann.“ Was hat es für Bedeutung, den Antheil des Einzelnen an der Gesamtheit (sei es der Schuld, sei es des Verdienstes) zu berechnen; z. B. zu constatiren, daß der Mittelmensch in Frankreich mit einem Bruch von 0,0002156 an den Verbrechen theilhaftig ist? Gegen die Ueberschätzung der Statistik hat denn auch nachdrucksvoll Schmoller in seiner Schrift „über die Resultate der Moralstatistik 1871“ sich ausgesprochen. Sodann aber hat Wuttke a. a. O. Recht (und v. D. stimmt zu): Aus der statistischen Erfahrung können keine göttlichen Gesetze erkannt oder abgeleitet werden, denn in der Welt herrscht das Unsittliche, und das kann nicht das Gesetzmäßige sein. Die sittlichen Lebensgesetze, die uns anderswoher stammen müssen, können daraus nur im Einzelnen in gewisser Hinsicht illustriert werden, sie gewinnen Licht, Bestätigung (I. S. 69) wie auch v. D. wieder selbst eingesteht: Nicht alle christlich sittlichen Gesetze können auf dieser Basis entwickelt werden; ja er geht so weit, daß er einräumt, der Begriff des Ethischen kann hieraus gar nicht abgeleitet, er kann nur aus der Persönlichkeit des Geistes, dem Selbstbewußtsein, gewonnen werden. Wenn v. D. anerkennt (S. 82), die Deduction des sittlichen Bewußtseins muß dazu eingreifen, so hat Wuttke doch mit Recht noch mehr gefordert: sie muß zu Grunde liegen, und es kann daher diese Statistik keine Umwandlung der bisherigen Ethik begründen. Aber nicht diese, sondern die durch sie begründete Socialethik ist das Neue, was v. D. in die ethische Wissenschaft einzuführen beabsichtigt, im Gegensatz zu der Personalethik, als welche sie bisher behandelt war; diese geht von der Person zur Gesellschaft, jene von der Gesellschaft zur Person fort. Allein so sehr er auf den socialen Faktor Gewicht legt, neu ist die Betonung und Würdigung desselben doch nicht; gerade der Pantheismus und besonders zuerst Schleiermacher, wohl gerade um dieses bei ihm nicht überwindenen Standpunktes willen, hat auf denselben aufmerksam gemacht; der Individualismus, wie er

in Vinet so energisch auftritt, hat bei keinem der neueren Ethiker Anerkennung, vielmehr von allen Verwerfung gefunden; Familie, Staat, Kirche sind keine Summe einzelner Individuen, kein Arrangement, sondern eine Gemeinschaft, in die der Einzelne hineinwächst, und die auf ihn vom Anfang seines Seins an Einfluß ausübt; und je christlicher die Grundlage der Ethik ist, um so mehr wird der Organismus der Menschheit und des Reiches Gottes in der Kirche betont. Die Einzelpersönlichkeit, wie die Gemeinschaft, stehen in einem Wechselverhältniß, bedingen sich gegenseitig; aber so hoch der Einfluß der Gemeinschaft anzuschlagen ist, und daneben die individuelle Natur des Einzelnen, so bleibt schließlich doch, das muß auch v. D. wieder zugestehen, die Freiheit der Entschliebung bei dem Einzelsubjekt. Das Sollen, der Einfluß der Gemeinschaft, muß erst den Willen des Einzelnen befeelen, ehe es zur That kommt, und der Einzelne hat nicht bloß Recht und Pflicht, sondern auch die Macht, sich gegen die Gesamtheit, wie gegen seine anerschaffene Natur zu bethätigen. Das alttestamentliche Gottesgebot lautet: Du sollst, und die neutestamentliche Frage: Was muß ich thun? hat zur Antwort: Folge mir nach, ringet Ihr darnach; beides richtet stets sich an die Einzelpersönlichkeit. Gewissen und Tugend sind und bleiben Sache des Einzelnen. Denn weder wächst die Schuld des Einzelnen mit der Schuld der Gesamtheit, noch wird die Verantwortlichkeit des Einzelnen gemindert durch die gleiche Verantwortlichkeit der Gemeinschaft. So ergibt sich denn auch nach dieser Seite, daß die Socialethik nicht ein neues Prinzip bieten kann, sondern nur eine Betonung des socialen Faktors bringt, nur berechtigte Ergänzung einer einseitigen Personalethik sein darf. Und das zeigt schließlich auch die Ausführung, wie sie bei v. D. vorliegt; darin liegt aber auch ihr Verdienst, den socialen Faktor mehr als bisher an allen Stellen in seiner Bedeutung ans Licht gestellt zu haben. Darauf kommt denn auch die vom Verfasser selbst gegenüber seinen früheren vielleicht nicht immer präcis gegebenen Bestimmungen für nothwendig gehaltene „Klärung“ des Begriffes Socialethik hinaus: (II. 38) daß Moralsittlichkeit, Heilsleben, Glaube, Liebe, Tugend nicht ohne Gemeinschaftsbedingung und Gemeinschaftsbeziehung begrifflich zu denken ist. Auch die zweite Auflage von Bd. 1 (1874) gesteht in der Vorrede, daß er der neuen Idee eine zu große Tragweite gegeben; eine Begründung der moralischen Grundsätze liege ihm fern. Daher er, um Mißverständnissen vorzubeugen, den Titel abgeändert in: „die Moralsstatistik in ihrer Bedeutung für die Socialethik.“

92) S. 241. — Gegen die Casuisten stellte ein reineres System der Moral Heinr. a. St. Ignatio auf: theol. ss. vet. ac novissimorum circa universam morum doctrinam 1707, ethica amoris 1709; auch die Sorbonne verwarf im Corpus doctrinae den Probabilismus (ed. Pfaff 1718). Zu den Casuisten sind zu zählen: Lambertini, casus conscientiae 1766—94, Amort, dictionarium casuum 1784. — Sobisch, compend. theol. moralis pro utilitate confessionum 3 A. 1824. — Katholische Moralisten im Anschluß an Wolff sind: Luby, Schwarzhüber (1797), Schanza, Stadler; an Nichten: Geisshüttner (theol. Moral in wiss. Darstellung. 3. Thl. 1802); an Schelling: Weiller (Tugend die höchste Kunst 1816). — Außerdem: Elger, Lehrb. d. Moralkth. 2 Bde. — Probst, kath. Moralkth. 2 Bde. — In neuerer Zeit hat des Jesuiten Gury (verstorb. Prof. am College zu Annecy) compendium, 5. ed. (1868), deutsch in 4 Aufl. (1869) in Deutschland bes. Aufsehen gemacht. Es ist auch hier keine wissenschaftl. Darstellung, sondern die Form der alten Casuistik; das Prinzip ist der Egoismus und der Standpunkt des Utilitarismus; mit allen namentlich bei dem 6. Gebot sehr detaillirt behandelten Fällen; die göttl. Gebote mit allen möglichen Ausnahmefällen; er lehrt die geheime Schadloshaltung, ist gegen das

Militärgeſetz und lehrt, daß der Soldat in einem offenbar ungerechten Krieg nicht zu gehorchen brauche, vielmehr die Waffen wegwerfen und den Fürſten allein dem Feinde gegenüber laſſen kann. — Da dieſes Buch auf den ſchweizeriſchen und deutſchen Seminarien eingeführt war, erſob ſich ein gewaltiger Sturm gegen daſſelbe: ſo Kellner, die Moralth. des Jeſ. Gury (1869); Linß, Handbuch der th. M. des Jeſ. Gury u. die chriſtl. Ethik (1869); Ev. Kirchenz. (1870) u. Luthardt's R. Z. (1870). — Sieher auch noch Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum quae de rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. ed. 5. (1874).

Schließlich ſei noch der Verfehrung und Verzerrung aller Sittlichkeit gedacht, wie dieſelbe als durch Offenbarung geheiligt im Mormonismus Gemeinſchaft bildend geworden iſt, der dem Mohamedaniſmus vielfach ſehr verwandt, letzterem doch an ſittlichen u. religiöſen Gehalt ſehr nachſteht. Ein rel.-ſittl. Prinzip findet ſich nicht; denn alles wird geregelt durch den Glauben, d. h. den unbefangenen Gehorſam gegen die „Kirche der Heiligen“ und deren Offenbarung. Dieſer fataliſtiſchen Ubergewalt gegenüber iſt nichts (weder Ehe noch Leben noch Eigenthum) heilig, und durch ſie wird alle Willkür geheiligt. Sittenordnung iſt die Vielweiberei, die nicht ein Mal gewiſſe Verwandſchaftsgrade als Ehehinderniß kennt (Mutter u. Tochter, Bruder u. Schweſter); anfänglich ihnen fremd, wurde ſie bald als das wirkſamſte Mittel, von allen Seiten noch Anhänger zu finden, erkannt, — in der Gegenwart aber hat grade eine Oppoſition dagegen eine Spaltung verurſacht. Begründet wird ſie durch die patriarchaliſche Ordnung, wie durch die metaphyſiſche Behauptung, daß die zahlloſen von den Göttern erzeugten Geiſter auf ihre höhere Exiſtenz in irdiſchen Hüllen warten; daher es höchſtes Verdienſt iſt, jenen Geiſtern ſolche Hüllen zu verſchaffen. — Ihr Stifter (J. Smith, † 1844), ſowie ihre Propheten, bis auf den letzten Brigham Young, ſind alle die größten Schwindler geweſen. — Vergl. Buſch, Geſch. d. Mormonen, nebst Darſtellung ihres Glaubens u. ihrer gegenwärtigen ſocialen u. politiſchen Verh. 1870; beſ. R. v. Schlägintweit, die Mormonen, 1874.

93) S. 244. — Andere Gliederungen der neueren Ethiker ſind: Martenſen in allg. u. ſpez. Theil; den erſteren nach der bekannten Dreitheilung: Güter-, Tugend-, Pflichtenlehre. — Culmann: der erſte Th. ſtellt die Regeln auf, nach welchen der ebenbildliche Grundtrieb auf den drei Stufen des Vaters, Sohnes und Geiſtes behandelt ſein will; der zweite ſtellt die Regeln auf für die natürlichen Triebe, deren Entwicklung mit der des Grundtriebes parallel läuft, ja in der Geſichte deſſelben bereits enthalten iſt. Die Tugendſtufen ſind: Zug des Vaters zum Sohne, Aſſimilirung des Sohnes, der Menſch im Beſitz des h. Geiſtes. Ihnen ſtehen gegenüber die Laſterſtufen: das Ignoriren Gottes, die Gottesſcheu, der Gotteshaß. Im zweiten Theile ſind es die Triebe des Leibes (Geſchlechts- und Nahrungstrieb zc.), der Seele (nach Beſitz), des Geiſtes (nach Herrſchaft), mit den entſprechenden Tugend- und Laſterſtufen. — Vilmar's und v. Dettingen's Einteilungen ſiehe zuvor S. 497.

94) S. 257. — Das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit beſtimmt ſo auch im Allg. richtig Martenſen: S. 20 ff.; nur darf nicht geſagt werden: Im Glauben iſt der Menſch mit Gott vereint, in der Sittlichkeit ſtrebt er, es zu werden; ſondern es muß heißen: dieſe zu bewahren; der Menſch iſt wie Jacobus ſagt: ſelig in ſeiner That. Ob es, wie M. weiter ſagt, wirklich ein honestum giebt, auch ohne Rückſicht auf den göttlichen Willen, muß im letzten Grunde doch als Schein hingestellt werden. Alles was der Menſch thut — iſt alles zur Ehre Gottes u. es gehört zum Weſen des Menſchen, daß er Religion habe und beſthätige; nur daß ſo viele die Kraft derſelben als eigne in ihrer Selbſtverblendung hinſtellen. Mit Recht zeigt M., daß ſolche automiſche Sittlichkeit ſtets in Zeiten des religiöſen Verfalls ſich findet: Stoiker — Kant,

und daß bei ihnen „der Altar des unbekannten Gottes“ steht. Wie denn auch Kant u. Fichte, so religionslos sie anfangen zu philosophiren, doch mit religiösen Postulaten enden. Recht klar wird der Widerspruch der religionslosen Sittlichkeit dann, wenn statt der Thätigkeit die Zeit des Leidens ins Auge gefaßt wird, und dann die absolute Resignation, d. h. die freiwillige Unterordnung unter den Willen Gottes hervortritt; denn das ist nicht mehr sittlich, in Abhängigkeit fatalistischer Naturmacht zu stehen. Es ist kein richtiger Schluß, mit Kant aus dem „du sollst“ auf das „du kannst“ zu schließen. Das ist nur möglich bei Ignorirung der Sünde, die mich hindert, das Gute, das ich will (und soll), auch zu thun. — Religion und Sittlichkeit hängen aufs engste zusammen, wie die Feiertage und Arbeitstage. — Ein sehr verwerflicher Standpunkt ist der, die Rel. nur als Mittel zur Sittlichkeit für die große Menge der Ungebildeten zu halten. — Gänzlich in Kant'scher Weise faßt das Verhältniß auch wieder Pfleiderer in seiner das Geschichtliche der Frage sorgfältig erörternden Schrift: *Moral und Religion* (1872), ungeachtet er zu Anfang richtig die Rel. als prinzipielle Wurzel aller Sittlichkeit hinstellt, bezeichnet er letztere doch als realen Selbstzweck, wozu die Rel. nur subjectives Anregungsmittel sei. Wichtig dagegen v. Dettlingen II. S. 90 ff. und von den neueren Philosophen J. H. Fichte, Chaubäus, Trendelenburg (II. 440 ff.), auch Ulrichi, der nur für die Wissenschaft d. Ethik dieses Verhältniß nicht statuiren will. v. Dett. führt auch das Wort von Heine (über Deutschland) an: „Die Moral ist nur eine in die Sitten übergegangene Religion.“ Der enge Zusammenhang zeigt sich daher factisch in den kirchlich verwahrlosten großen Städten, in denen die socialen und sittlichen Nothstände so schrecken-erregend wachsen; mit Abnahme der Communicantenzahlen wachsen die Zahlen der unehelichen Geburten; mit Unterlassung der kirchl. Trauung nach Einführung der Civilämter die vermehrten Ehescheidungen. Wie wenig die christlichen Tugenden ohne den Geist Christi — auf heidnischem Boden wachsen können, zeigt das seltsame, wenn auch aufrichtige Verfahren Julians. Ueber die heidnischen Tugenden als glänzende Laster siehe Schleiermacher, *chr. Sitte* S. 306. — Sehr richtig ist das Volksurtheil, die Frömmigkeit nach der Sittlichkeit zu beurtheilen, und wenn letztere fehlt, die Scheinfrömmigkeit zu tadeln. — Zu vergl. Köstlin, *Rel. u. Sittlichkeit*, in *St. u. Krit.* 1870.

95) S. 257. — Die Erkenntnisquellen für die chr. Sittenl. sind 1) die h. Schrift und zwar in ihrem heilsgesch. Zusammenhang des a. u. n. T., so daß ersteres im Lichte des letzteren, dieses auf der Grundlage des ersteren erkannt wird: weil hier für den Christen der heilige Liebeswille als unser ganzes Leben normirend geoffenbart ist; 2) das christlich gläubige Bewußtsein, welches in der Kraft des heiligen Geistes sich bethätigt und die Erfahrungen der Geisteswirkung als der göttlichen Willensnorm entsprechend erkennt; 3) dieses aber nicht isolirt, sondern in seinem gliedlichen Zusammenhang mit der Kirche, welche der Geist in alle Wahrheit leitet, und in geschichtlicher Entwicklung die göttlichen Lebensnormen allmählig herausbilden und ihre Erkenntnis niederlegen läßt in ihren Bekenntnissen, sittlichen Vorschriften, Kirchenordnungen, Gutachten. Während die römische Kirche letztere Quelle, d. Tradition mit dem unfehlbaren Lehramt im Papste allein als genügend hinstellt und die reform. nur die erstere geltend macht, hat die lutherische Kirche und mit ihr die neuere Wissenschaft mit Recht die Verbindung aller drei Stufen des vorhandenen Einheitsbandes verteidigt, und die christl. Ethik zugleich in ihrer confessionellen Gestaltung als evangelische dargestellt.

95.a.) S. 260. — Während Nothe (I. 401) diese Dreitheilung als einen von Schleiermacher's unvergänglichen Verdiensten für die Ethik erklärt, als eine Er-rungenschaft, die nie wieder auf bleibende Weise rückgängig gemacht werden kann, hält

v. Dettingen es als besonderes Verdienst Wuttke's auf theologischer, Herbart's auf philos. Seite nachgewiesen zu haben, daß jene „Dreieinigkeit nicht dazu geeignet sei, den Stoff der Sittenlehre näher zu begrenzen und prinzipiell zu gliedern.“ An Schl. schließen sich an außer Rothe noch Schwarz, Schmid, Martensen — unter den Philosophen: Vorländer, J. H. Fichte, Frauenstädt, Seydel; allerdings wieder im Streit, mit welchem der drei Begriffe die Darstellung zu beginnen habe; während Rothe u. Martensen mit dem sittlichen Gut beginnen und der Pflicht enden, befolgt Schmid die umgekehrte Folge, und läßt Frauenstädt auf die Güter- u. Pflichtenlehre die Tugendlehre folgen; Seydel sie vorangehen. Ihnen gegenüber bes. Köster, Wuttke nach Harlos, Palmer, Vilmar, Culmann u. bes. v. Dettingen, und von Philos. Chalybäus.

96) S. 260. — So in sehr gehaltreicher Weise neuerdings noch wieder Sartorius in der Lehre v. d. h. Liebe.

97) S. 265. — Zu erinnern an die 3. Bitte des B.-A. — Für das Folgende bes. an v. Dettingen's Ethik als Socialethik, worin auch auf das Verhältniß der Gesamtheit zum Einzelnen und auf die dadurch bedingten Einflüsse hingewiesen ist: bes. I. S. 70 ff.

98) S. 267. — „Ueber die Gottesbildlichkeit des Menschen“ zu vergl.: Engelhardt in d. theol. Jahrb. 1870, von biblischem Standpunkt aus, auch bes. gegen Rothe; vom theol. viel Eigenthümliches bei Culmann. — Sonst ist noch der biblische Begriff Herz als Concentration der geistigen Persönlichkeit des Menschen zu betonen; die Stätte, in welcher das gesammte Personleben sowohl nach seinen Zuständen als nach seinen Aeußerungen sich concentrirt: sowohl die unmittelbaren Empfindungen im Gefühl (Joh. 16. 6 u. 22), als das denkende Erkennen (Mt. 15. 19, Joh. 12. 40, Luc. 1. 51, Mt. 13. 15), als die Entschließungen des Willens (1. Cor. 4. 5, 7. 37, Röm. 10. 1), des Gewissens (Ebr. 10. 22 u. a.). Daher ist es auch das Organ des Glaubens (Röm. 10. 10) und somit des religiösen Lebens — und daher der Zielpunkt, auf den die Erneuerung in der Buße und Wiedergeburt sich richten muß.

99) S. 270. — Hier ist an Pascal's bekannten Ausspruch zu erinnern: die menschlichen Dinge muß man erkennen, um sie zu lieben; die göttlichen dagegen lieben, um sie zu erkennen. — Diesen tieferen Begriff des Erkennen auch: 1. Cor. 8. 2, Gal. 4. 9, und bes. in den Johanneischen Schriften, in denen es sich überall zugleich um eine vom erkannten Subject ausgehende Bestimmung des erkennenden Subjectes handelt.

100) S. 274. — In neuester Zeit: Schopenhauer: die beiden Grundprobleme der Ethik, die Freiheit des Willens und über das Fundament der Moral (1841); 2. A. 60: der consequenteste Determinist W. F. Otto, die Freiheit des Menschen (1872), Scholten, der freie Wille, fr. Unterf. dtsch. (1874) (vom deterministischen Standpunkt, das Böse nur als Negation fassend), die bedeutendste Schr. von Luthardt: d. Lehre vom freien Willen (1863). Aus früherer Zeit bes. noch Sartorius (1821) (gegen Schleiermacher's Abh. in f. mit d. Wette u. Lücke herausgeg. theol. Ztschr. 1819) und von Dogmatikern neuerer Zeit bes. Thomajus u. Philippi. — Zu vergl. Martensen S. 153 ff., und v. Dettingen in f. Socialethik.

101) S. 275. — Die Liebe als „Anerkennung“ besagt zu wenig: besser: Hingabe zur Gemeinschaft verbunden mit Selbstbewahrung. Zu vergl. §. 91 ff.

102) S. 281. — Die Hoffnung ist ein wesentliches Kennzeichen des Christen und nicht ohne inneren Grund setzt sie der Apostel zum Glauben an Gott den Heiden gegenüber, welche ohne Gott leben und keine Hoffnung haben (Eph. 2. 12). Beides bestimmt das sittliche Leben. Die heidnische Ethik setzt daher auch das höchste Gut entweder in die Dinge des Diesseits oder in ein zielloses Streben. Es kann demnach

eine Sittlichkeit, die nicht zugleich durch diesen Glauben an die Unsterblichkeit (besser an das ewige Leben) bestimmt wäre, nicht geben: es wäre das nur die „natürliche“ des Secularismus oder Positivismus, sowie die des Materialismus. Allerdings thun wir das Gute um des Guten willen, aber das Gute ist das Ewige — ist Gott. In dieser christl. Weltanschauung liegt allein auch die rechte Lösung: ob Pessimismus oder Optimismus. Das Christenthum ist die Wahrheit beider, sofern der Christ in Gott und in der Hoffnung lebt und seinen Wandel im Himmel hat; daher er einerseits sagen kann: Alles ist eitel; aber auch „Alles ist euer, Ihr aber seid Gottes.“ Ueber die Idee der Unsterblichkeit bes. Huber (1865); Naville, „das ewige Leben“ (1863). J. Müller: Unsterblichkeitsglaube u. Auferstehungshoffnung 1855. — Vergl. Martensen 196 ff., 230 ff. u. v. Dettingen.

103) S. 286. — Von den drei Theorien über den Ursprung der Seele neigt der Creatianismus zum Spiritualismus, der Traducianismus zum Materialismus; der Generatianismus scheint der Wahrheit am nächsten zu kommen. Vom theosophischen Standpunkt Culmann: der den Leib nicht bloß als Organ des Geistes ansieht, sondern als die nährenden substantielle Basis, von welcher der Geist zehrt, wie das Licht vom Del. — Nicht so weit geht Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens: das Wesen der geistl. Natur und Leiblichkeit: Natur u. Leib (S. 322 ff.), der den Leib nicht bloß als Wohnung u. Organ der Seele, sondern auch als Organ der persönlichen Gemeinschaft, mithin als Spiegel des Inneren und Bild der Seele betrachtet.

104) S. 287. — Bekannt ist, daß der rohe Materialismus von der verschiedenen Größe des Gehirns die Verschiedenheit in Begabung und Sitte der einzelnen Menschen wie der Völker abhängig macht. Luthardt führt aus dem „Ausland“ 1872 an: die deutschen Gehirne wiegen 1425 Gramme, die englischen 1389, die franzöf. 1353, die böhmischen 1245, die chinesischen 1357, die indischen 1304, die der Neger 1319—1249, die der Kaffern 1364, die der Polarvölker 1219 — das des Weibes durchschnittl. 1189, also 150 weniger als das des Mannes. — Falsch ist Büchner's Behauptung, daß der Mensch das relativ und absolut größte habe; denn während das des Pferdes und Stieres 2 Pfd. beträgt und das des Menschen 3 — 3½ Pfd., so das des Walfisches 5½, des Elephanten 9 Pfd. — Wie sehr übrigens auch hier die exacte Wissenschaft in den Resultaten differirt, zeigen die Angaben, wonach Byron's Gehirn 238 Gr., nach andern nur 1807; Cuvier's 1829, nach anderen 1861 gewogen haben soll. (Zu vergl. Volkmann im Handwörterb. der Physiol. Art. Gehirn; Vibra, vergl. Untersf. über das Gehirn 1854; bes. M. Wagner, Vorstudien zur Morphologie u. Physiologie 1860. 62.

105) S. 290. — Im Gleichniß vom Säemann hat man wohl die Temperamente finden wollen; besser: Luc. 9, 57—62. — Luthardt theilt sie nach dem Verh. zur Außenwelt: 1) sich derselben entziehen, auf das Innere zurückziehen — Melanchol. — Thymas; 2) sie ruhig beobachtend, Phlegmat. — Nicodemus; 3) sich von ihr lebendig bewegen lassen: Sanguinisch: Petrus; 4) sie von uns aus bestimmen — das Choleriche; die Männer des Willens, d. That u. Geschichte: Paulus. Derselbe bezieht auch die vier Altersstufen auf dieselben: in der Kindheit das sanguinische — in der Jugend das melancholische — im Mannesalter das choleriche — im Greisenalter das phlegmatische. — Zu vergl. bes. Kant's Anthropologie — Voße's Mikrokosmos II. 365 — v. Haupt, die Temperamente 1856; Fortlage, psych. Vorträge: Nr. 5; Erdmann, Psych. Briefe S. 34; Ulrich: Gott u. Mensch I. S. 402; Meyer, Philos. Zeitfragen (1870) S. 185. Was die Völkereigenthümlichkeiten anlangt, so wird Ritter's Nachweis, den er nach Aet. 17 geführt hat, zu beachten sein, daß die Bodenbeschaffenheit bedingend ist für die Bestimmung des Volkes. — Wenn Culmann (II. 153) dieselben

durch die verbrecherische That des babyl. Thurmbaus entstanden sein läßt, so wechselt er Völker-Trennung und Völker-Eigenthümlichkeit. Letztere ist nicht Ursache ersterer. — Zu vergl. die neuere Wissenschaft der Völkerpsychologie; und J. P. Lange, zur Psychologie der Volkstypen (S. 243 ff. in j. Schr. zur Psych. in der Theol. 1874).

106) S. 292. — Außer den zu Nr. 105 genannten psych. Schr. noch Trendelenburg, Naturrecht: S. 233 ff.

107) S. 291. — Auf die Bedeutung des socialen Factors für die gesammte Ethik bes. aufmerksam gemacht und ihn nach seinem verschiedenen Einfluß durchgeführt zu haben, ist das große Verdienst der Socialethik v. Dettlingen's.

108) S. 312. — Abweichend von j. Begriffsbestimmung Gewissen in der ersten Aufl. a. a. O. hat Kotte in der 2. §. 177. II. S. 20 den religiösen Trieb nicht mehr „Gewissen“ genannt, wie er überhaupt diesen Terminus vermieden hat. Er betrachtet ihn als einen wissenschaftlich unanwendbaren, weil er ohne Zweifel keinen genau bestimmten logischen Gehalt, keinen klaren u. deutlichen Begriff bezeichnet. Er ist nach R. eine populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Complexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentl. moralische (und damit zugleich religiöse) Natur des Menschen kundgibt. Daher wird es mit einer wissenschaftlichen Lehre vom G. nie gelingen. Dennoch ist dieselbe in neuerer Zeit ganz besonders oft versucht: so unter den Ethikern bes.: Harleß S. 51 ff. — Schmid 177, Vilmar I. 65 ff., Palmer S. 59 ff., Martensen S. 498, Philippi Glöbl. III. 7 ff., Beck, bibl. Seelenl. S. 71 ff., Delitzsch, Psych. Eth. S. 133., Auberlen, göttl. Dff. II. 29, Luthardt, v. fr. Willen S. 443, Frank, System d. Gewiss. I. S. 88; bes. Abh. Güder in St. u. Kr. 1857, Schlottmann, deutsche Ztschr. 1859 — Rähmler 1864 — Hofmann 1860, Heman in Jhrb. f. d. Th. 1866 — Gaf 1869, bei Frauenstädt, das sittl. Leben S. 98 — Ulrici, Gott u. Mensch I. S. 634 f., Schopenhauer, d. Welt als Wille d. B. I. S. 17 ff. — Schlüter, de conscientiae moralis natura atque indole, Monast. 1851. — In sprachl. Bez. bemerkt Vilmar treffend, daß weder *συνείδησις* noch *conscientia* das bedeutet, was wir mit dem Begr. Gewissen verbinden. Jenes heißt Mitwissenschaft — genaue Kenntniß von etwas, Bewußtsein im reflexiven Sinne; dieses: Mitwissenschaft mittelst Theilnahme; Bewußtsein. Ein ethischer Begriff kann aus den Wörtern nicht entnommen werden, noch enthalten sie einen solchen. Ebenso das althochdeutsche: *gawizoni* und *gawizi*; das mittelhochd. *gewizzene* und *gewizzen*. Der Grundbegriff ist überall der des Wissens, und nur sprachliche Unterschiede bringt es mit *gewis* (*certus*) in Verbindung. Ein Object, ein Inhalt ist damit nicht gesetzt; ebenso wenig ein spez. ethischer Sinn. Durch das Adv. *σύν* (*cum*, *ga*, *mith*) wird der Begr. des Wissens modificirt: eine Zusammenstellung des Wissens theils der Subjecte: so daß mit mir auch andere dasselbe wissen, th. d. Objecte: so daß ich um mehrere Dinge weiß, welche ich zusammenstelle: mein Handeln mit dem Gesetz. Erst daraus ergibt sich der Begriff der Intensität des Wissens. — Im N. L. kommt das W. *συνείδησις* 32mal vor; dieser Sprachgebrauch bei Vilmar und Cremer, Bibl. th. Wörterb. s. v. — Die Begriffsbestimmung differirt sehr: 1) das sittl. Bewußtsein (so Bruch, Schmid, Schenkel, Güder, Schlottmann, Palmer); 2) entweder eine abstract moralische oder abstr. religiöse Potenz (jene bei den philosophischen Ethikern, diese bei den theol. (Harleß, Auberlen), verbunden mit unbedingter Auctorität als Majestät (Luthardt) — Auberlen: unentschiebares Urtheil (Sichte). — Endlich: das unmittelbare Wissen um das Sollen (Ulrici), das gewisse Wissen vom Sittlichen (Wuttke). Wie das Naturgesetz unwiderstehlich waltet, so das Gewissen als das Organ

für das Sittengesetz, das als objective sittliche Macht sich ebenso ausdrängt wie jenes für die dafür vorhandenen Organe (Frank, Palmer). v. Dettingen: das Gewissen als Organ sittl. Unterscheidung u. Gesetzgebung im natürlichen, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen: das Innere Gottes. Treffend Philippi a. a. O.: das Band, an dem Gott den Menschen festhält, so daß er zwar subjectiv gottlos geworden ist, aber nicht objectiv. — Schenkel's Entdeckung hat in der That gar keinen Beifall gefunden, vielmehr entschiedenen Widerspruch.

109) S. 328. — Der Begriff des *ἀπορρηγμένων* ist ein altethischer Begriff, der aus der vorchristlichen Ethik in die christliche überging; doch mit dem Unterschiede, daß jene vorzugsweise denselben in der Güterlehre behandelte, weil er auf Dinge gehe, die keinen Werth an sich haben und weder begehrt noch verabscheut werden dürfen, Reichthum, Ansehen (i. e. res mediae indifferentes, de fin. 3. 16), bis dann später doch ein solcher Unterschied gemacht und unterschieden wurde zwischen *προρρηγμένων*, Dinge, die zwar nicht gut an sich, aber doch diesen zunächst stehen und unverwerflich sind (Zeno bei Diog. Laert. VII. 105, *promota, producta, praeposita, praecipua*); und *ἀπορρηγμένων* (*remota, rejecta*, bei Cicero de fin. 3. 15. ad famil. 9. 7); diese in der Pflichtenlehre, und bezeichnet Handlungen, welche in der Mitte zwischen dem Pflichtmäßigen und Pflichtwidrigen stehen. In der Evangelischen Kirche wurde der Begriff und seine Zulässigkeit Gegenstand eines mehr dogmatischen liturgischen Streites seit dem Leipziger Interim 1548, und des ethischen in der pietistischen Zeit, durch Spener's Forderung angeregt, daß der Christ sich von solchen weltlichen Vergnügungen absondern müsse, welche dem christlichen Lebensernst widerstreiten (als Tanzen, Spielen, Theater, Scherzen, Lurus in Essen, Trinken, Kleiden); der Streit entbrannte, als 1692 eine Privatschrift ohne das Wissen ihrer pietistischen Verfasser veröffentlicht wurde und strenge Grundsätze darüber enthielt. Eine Reihe von Schriften im pietistischen Sinne (z. B. v. Seidel: Gespräch vom Zechen, Schwelgen, Spielen u. Tanzen, mit Vorrede von A. S. Franke 1698, — Hartmann, Tanzenfussel 1716, Bockeroth, aufgedeckter Mittelbingsbetrug 1736) und im gegnerischen (z. B. Löcher, *praecismus moralis*, Wernsdorf: *absolutismus moralis* 1716) folgten, bis man den Streit dahin führte, zuvor zu untersuchen, ob es überhaupt solche Handlungen gebe, gegen welche das christliche Sittengesetz sich indifferent verhalte; geeignet wurde es von den Pietisten, behauptet von den Orthodoxen, von beiden gefehlt, daß man bei Einzelheiten stehen blieb, ohne auf die Gesamtheit des Lebens zu achten. Der Kampf dauerte fort bis nach der Mitte des 18. Jhrh. und wissenschaftlich ist derselbe noch nicht zum Abschluß gekommen. Während Fichte in sehr energischer Weise keine bloß erlaubten und sittlich gleichgültigen Handlungen statuiert (System, S. 155 ff. u. 264 f.), hat Schleiermacher in der (S. 234) angeführten Abhandlung u. in f. Kritik der bish. S. 23. III. 1. S. 133. denselben dahin bestimmt, daß derselbe „eine Handlung bezeichne, die noch nicht so in ihrem Umfange und mit ihren Grenzen vollständig aufgefaßt sei, daß ihr sittlicher Werth bestimmt werden könne.“ Ihm folgen Ammon (Hdb. I. 268 ff.), Baumg. = Crusius (Lehrb. S. 187 f.), Zul. Müller (2. v. d. Sünde I. 40 ff.), Hartenstein (trotz f. Herbart'schen Standpunktes, in f. Grundbegriffen S. 346 ff.); ebenso Chalubäus I. 287 (Spielraum der Willkür) — Wuttke, Nothe, Harleß, Daub, Martensen (das Erl. ist das, dessen Sittlichkeit nur individuell bestimmbar ist); v. Dettingen; auch Nitsch (Antinomismus); dagegen von philos. Seite sehr entschieden Wirth (spec. Eth. I. 114 ff.); Wilmar, Paret (in Herzog's Enchel. s. v. *Adiaphora*), Fischer. In neuester Zeit hat bes. Köstlin diese Frage eingehend erörtert (Ueber das Erlaubte, theol. Jahrb. 1869), der das Gebiet der allgemeinen geistigen u. sog. materiellen Interessen, des

natürlichen, geistigen wie psychischen Lebens von dem Centralgebiet des sittl. Lebens unterscheidend, in jenen zwar auch ein Gebiet bestimmter sittlicher Anforderungen sieht, aber doch nur ein solches, in dem nicht ein sittlicher, sondern ein natürlicher Trieb ein Genüge sucht (der der Nahrung, des Schlafes, der Erholung u. a.), und der somit individuell bestimmt und zu bestimmen ist. Aber auch diese zu heiligen gehört mit zum sittlichen Leben, und daher ist es denn nicht mehr ein bloß Erlaubtes, sondern nach Gottes Willen zu ordnendes, wenngleich er mit Sack (Stud. u. Kr. 69) vor einem Begreifenwollen des Naturgenusses warnt. Mit der Entwicklung des Menschen wird das Gebiet des sog. Erlaubten immer kleiner; da er immer mehr an sittlicher Reife zunimmt, sowohl der sittlichen Selbstbestimmung wie der Erkenntniß des natürlichen als sittlichen. Gegen diese tiefgreifenden Ausführungen hat Palmer (ebendasselbst) das Gebiet des Erlaubten darauf zurückgeführt, ob seine Unterlassung eine Sünde mit sich führe; nur dann kann von einer sittlichen Forderung die Rede sein. Denn die sittliche Beziehung von allem Möglichen nachzuweisen genüge nicht. Auch sei 1. Cor. 7. 38 ein deutliches Beispiel des Guten und Bessern. Schließlich aber kommt P. auf das Zugeständniß: „Theoretisch und in abstracto kann man am Ende eine innere Obligation irgendwie darthun, praktisch aber haben wir das Bewußtsein, etwas Erlaubtes zu thun.“ Treffend Luthardt (S. 191): „Nichts in Wirklichkeit von dem was der Mensch thut ist sittlich gleichgültig. Es bekommt Alles seine sittliche Bedeutung und Gehalt durch den Sinn und Geist, den Jeder in sein Thun hineinlegt.“ Einen wichtigen Gesichtspunkt hebt Martensen bei dieser Frage noch hervor, daß ich für mich selbst stets den Canon des Apostels Röm. 14, 23 anwenden muß.

110) S. 333. — „Pflicht, *ὁφειλόμενα*, Röm. 4. 4; 13. 7, officium, bezeichnen alle drei eine Rechtsobliegenheit“ (Wilmar); „aus allen Erklärungen des Begriffes Pflicht, welche einigen Bestand haben, ergibt sich, daß er das Sittliche in Bezug auf das Gesetz bezeichnet.“ (Schleierm. Kritik S. 128). Die Ableitung des deutschen W. nicht von vlehtan, flechten, weil gegen Bildung und Vocalisation, sondern von phlegan, plegan, pflegen, einer Sache mit ganzer Hingebung, s. v. a. sich angelegen sein lassen in der weitesten Ausdehnung des Begriffes — mit dem Begriff des darin Beharrens, der Gewohnheit. Die Intensivform von Pflege ist Pflicht (wie Andenken zu Andacht), s. v. a. das Völlig-Hingebensein mit dem Nebenbegriff des Gebundenseins daran. Entsprechend ist bei den Stoikern *κατὰ νόον*, sonst *κατὰ νόμον*, officium, doch setzt kein Wort die Obliegenheit so tief in das Gemüth als das deutsche Wort; in munus fehlt die ethische Seite; in obligatio nur die Ausbürdung, in officium das Thun, in *δεσπότης* *τοῦ θεοῦ* fehlt der Gedanke der Nothwendigkeit. (Zu vergl. die sorgsame Abh. v. Dietrich über die Wurzel- u. Begriffsbildung in d. W. Pflicht. St. u. Kr. 1841). Während die älteren Moralisten den Pflichtbegriff äußerlich von nothwendigen Handlungen verstanden, zogen spätere das Gewissen hinzu; mit Kant's kategorischem Imperativ war die Pflicht das durch diesen Gebotene und die ganze Ethik, wie sie früher Güter- und Tugendlehre war, nunmehr Gesetz- und Pflichtenlehre. Durch Fries bestimmt sah de Wette in der Pflicht die Gesinnung und Gemüthsstimmung der alles auf Gott beziehenden Frömmigkeit, bis Schleiermacher den Begriff in s. Kritik im Unterschieden von Tugend und Gut scharf und tief wie oben bestimmte; jedoch darin bei späteren mit Recht den größten Widerspruch fand, daß er das Sittengesetz als höchstes Naturgesetz faßte und somit den spezifischen Unterschied beider leugnete. — Zu vergl. Bruch, in St. u. Kr. 1848.

111) S. 336. — Ueber das Verh. von Recht u Pflicht: E. Monnard, R. u. Pfl., ihr gegenseitiges Verhältniß u. s. w. Gbf. 1854. — Ueber das Sittengesetz die eingehenden Untersuchungen von Aöfelin, in den theol. Jahrb. 1868 und 1869; bes.

gegen Schleiermacher's ethischen Naturalismus, auch gegen Nothe; — über den Antinomismus bes. Nitsch, in den St. u. Kr. 1846 und in s. gef. Abh. Der Deismus wie der Pantheismus führen beide, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zum Antinomismus, sofern beide schließlich die Autonomie fordern.

112) S. 339. — Fromm ist ein spezifisch deutsches Wort, weder von *fram* (stark, tapfer) noch *probus* abzuleiten, sondern nach W. Müller (Mittelhochd. Wörterb. Bd. 3) von *vrum* = *primus*, der erste, dann: tüchtig, wacker. Ähnlich *Bilmar*: von *vrām*, vorwärts, vrom vollführen; also einer der vorwärts geht oder gehen macht; ein Kriegsausdruck wie Tugend; später von allgemeinerer Bed.: förderlich, wirksam; z. B. frommer Landsknecht, der regulär geworben, richtigen Sold empfing und richtig diente; — frommes Pferd, das nicht ausschlägt; — Luther erklärt es: der welcher handelt und lebt nach dem Gesetz (auch von Gott gebrauchend = gütig). Gewöhnlich für *εὐσεβεια*, das aber Luther mit Gottseligkeit übersetzt.

113) S. 346. — Der Anfang dieses § dürfte in Uebereinstimmung mit dem Schluß der Erläuterung genauer so lauten müssen: Jeder Beweggrund für ein Thun ruht auf einem Gefühl; dieses, in das Bewußtsein aufgenommen, wird zum Beweggrund. — Ebenso hätte der Zusatz: „in einem gewissen Grade“ in der Erläuterung näher dahin bestimmt werden sollen, daß derselbe aus der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen sich ergibt, da der Mensch nach Gottes Bild geschaffen seine Befriedigung nur findet in der Verwirklichung desselben, woraus sich das Motiv (der Beweggrund) — wie auch das Quietiv (der Beruhigungsgrund) erklärt.

114) S. 348. — Liebe setzt Gemeinschaft voraus; daher nur unter Persönlichkeiten, die wie der Mensch zur Gemeinschaft geschaffen sind. Sie ist Selbsthingabe mit Selbstbewahrung und zeigt sich als Wohlgefallen und Wohlwollen. So auch die Grundbedeutung von Liebe nach *Bilmar*: Wohlgefallen an etwas, so daß man es schützt und birgt, lovet. Das Gefühl der Freude (*Spinoza*) verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache derselben kann mit dem stärksten Egoismus verbunden sein. — Nothe §. 143: sich mit der Person eines anderen menschlichen Einzelwesens kraft eigener Selbstbestimmung in Gemeinschaft und letztlich in Einheit setzen.

115) S. 366. — Als drittes Object des Aneignens dürfte wohl noch der Besitz und dadurch Vermögen (Geld wie Ansehen und Stellung) hiehergehören. (Zu vergl. *Culmann II. S. 159.*)

116) S. 392. — Nach dem, was über den allgemeinen Begriff des Opfers S. 390 gesagt ist, dürfte das Opfer, wie das Gebet und die Liebe, eine That der unveräußerlichen göttlichen Ebenbildlichkeit sein, nach der es der Mensch nicht lassen kann, die Gemeinschaft mit Gott, zu der er geschaffen, durch solche thätige Selbsthingabe, wie sie im Opfer stattfindet, zu suchen. Sie sind daher weder geschehen in Folge eines positiven göttlichen Gebotes, noch sind sie eine menschliche Erfindung; der Mensch opfert weder wegen seiner Nothheit noch seiner Schlechtigkeit, sondern aus innerer Nothigung. (Zu vergl. bes. *Nägelsbach*, der Gottmensch I. S. 335 ff.; *Dehler*, bibl. Theol. I. 413 ff.) — Ueber das erste Opfer Gen. 4: vergl. *Delitzsch* Genesis (S. 169): „das Opfer Abels war der Ausdruck herzlicher Dankbarkeit, oder nach Ebr. 11. 4, wo die des Besten sich entäußernde dankbare Liebe nach ihrer Wurzel bez. w.: es war der Ausdruck des Glaubens. Sein Opfer war ein blutiges, und wenn auch gleich dem Kains ein Dankbarkeitsopfer, doch ein auf Sühne gestelltes. Der Mensch nach dem Fall bedarf der Sühne seiner todeswürdigen Sünde und dieser dient das — Blut.“ Ähnlich auch *Dehler* a. a. O. I. S. 81 ff. Letzterer noch treffend: „daß Opfer, sofern man Gott mit denselben äußerlich abzufinden meint, verwerflich sind, daß nur fromme Gesinnung das Opfer Gott wohlgefällig macht.“

117) S. 394. — Zu dem Wort, wie es in heiliger Schrift sich uns darbietet (kein Buch so gemißhandelt, wie diese) — kommt noch das Sacrament.

118) S. 412. — Der Herr forderte und beanspruchte den Dank, und das war ein Zeichen seiner Selbstverleugnung, seiner Demuth wie seiner Liebe zu denen, welche undankbar waren. Luc. 17. 11 ff.

119) S. 422. — Ueber die Lehre vom höchsten Gut in der antiken Ethik vergl. die in der Gesch. d. Ethik gegebenen Ausführungen, namentl. bei Plato, der in s. Philebus zuerst im Alterthum dasselbe objectiv gefaßt und in seinem Staat entwickelt hat (§. 14. 15); bei Aristoteles, der es als Verwirklichung eines vollkommenen Lebens durch vollkommene Tugend bestimmt (*eὐδαιμονία*) (§. 17) — bei den Epicuräern (§. 29), den Stoikern (§. 24); im Unterschiede davon im alten Bunde (§. 24); und als Gnadenwirkung Gottes in Christo im neuen Bunde (§. 29); bei den Kirchenvätern ist es Trigenes, Augustinus, Ambrosius und Hieronymus, welche denselben unter dem formalen Einfluß der antiken Ethik verwerthen. In der Scholastik tritt er sehr zurück, nur Thomas v. Aquino (§. 34) und einige Mystiker nehmen ihn auf. — Auch die neuere philosophische Ethik, wie bei Kant, läßt ihn noch zurücktreten (§. 43). Zwar hat K. ihn als wesentlichen Grundbegriff für die Sittenlehre; aber er ist ihm doch nur mehr der Stützpunkt für seine Religion, den Glauben an Gott, sofern er ihn ins Jenseits verweist. Nach ihm ist d. h. G. die Einheit von Tugend und Glückseligkeit in einem Reich freier Vernunftwesen; und da diese Harmonie unter den gegenwärtigen Daseinsbedingungen des einander widerstrebenden Reiches der Natur und Freiheit nicht zu Stande kommen kann, postulirt er eine zukünftige Ordnung der Dinge für dieselbe; nicht als ob dadurch den Menschen die Kraft zur Vollbringung der sittlichen Forderungen gegeben würde, sondern als bloßer Bedingung, unter der dieses allein als Gesetz der Vernunft zu erkennen und Unterwerfung unter dasselbe möglich ist — recht im Widerspruch mit der unbedingten Autorität des kategorischen Imperativs. — Erst seit Schleiermacher's zur antiken Ethik zurückkehrenden Untersuchungen „über das höchste Gut“ (W. zur Phil. Bd. 2 in s. Kritik der bish. Sittenl.) hat derselbe in neuerer Zeit eine hervorragende Stellung in der Ethik eingenommen. Während aber Schl. ihn in wesentlicher Differenz mit der evangelischen Fassung des Begriffs einseitig in das Handeln setzt, als das Gesamtproduct des sittlichen Zusammenwirkens der Menschheit (also unser Handeln zur Bedingung für dasselbe macht), hat Rothe es als die in normaler Weise vermittelte und deshalb selbst normale Einheit der Persönlichkeit und der von ihr angeeigneten materiellen Natur (durch diese letztere Bestimmung sehr einseitig und daher unrichtig bestimmt) gefaßt; unter den neueren hat Harleß die Lehre vom Heilsgut, als ersten Theil behandelt; Schmid streitet gegen Rothe, der ebenfalls die Lehre vom höchsten Gut voranstellt und setzt sie in die dritte Stelle, wogegen Martensen dem ersteren folgt, aber diesen Theil sehr geistvoll und durchsichtig behandelt: Gottes Reich das höchste Gut gegenüber dem Reich d. Sünde (das höchste Uebel) in der Welt (Optimismus u. Pessimismus), in dem Menschheitsreich (Erlösung und Emancipation), und gegenüber den Einzelnen (Socialismus u. Individualismus). Unter den neueren Philosophen ist dasselbe von den Herbartianern zurückgewiesen. — Eine eingehende Abhandlung hat Palmer in d. theol. Jahrb. 1860, und darin eine Kritik des Schleiermacher'schen Begriffs (über den noch eingehender Heman (ebendasselbst 1872) gehandelt) gegeben. Vom Begriff eines Gutes als Object menschlichen Begehrens, das einem menschlichen Bedürfniß entspricht, ausgehend, kommt er zur Unterscheidung verschiedenartiger Güter und zur Idee des höchsten Gutes als desjenigen, ohne welches alle anderen ungenügend, vielleicht sogar werthlos sind, so daß 1) wenn jenes fehlt, alle übrigen dies Eine nicht

zu ersehen vermögen, und 2) wer dieses hat, vermag sowohl alle übrigen davon zu unterscheiden, aber auch den rechten Gebrauch von ihnen zu machen. Als biblische Kernstelle gilt mit Recht Luc. 10. 42, und als Antwort auf die Frage, welches das Eine, was noth ist, sei, giebt die h. Schr.: daß es weder der Kosmos, noch ein Einzelnes in ihm sei; sondern die Seligkeit, das Leben, der Friede, der heilige Geist u. a., als allgemeinsten christlicher Begriff: ἡ σωτηρία. Da es in den geschichtlichen Gang des Reiches Gottes eintritt, nimmt es verschiedene Phasen an. Dem geschaffenen Menschen in seiner ursprünglichen Reinheit war es Gott selbst; nach dem Fall in der Erlösung ist es Christus, der Sohn Gottes, wer ihn hat, hat den Vater. Durch ihn ist das Reich Gottes gegeben (aber nicht als Kirche, wie in der römischen Auffassung) und zugleich die Vollenbung im zukünftigen Leon verbürgt.

120) S. 427. — v. Dettingen (S. 411): das vom geistig-sittlichen Denken und Wollen eigenthümlich durchdrungene und getragene Naturell nennen wir den Character (χαρακτω, typische Ausprägung und Ausbildung, ethisirte Individualität). Martensen: S. 473: „es gilt auch vom christl. Character, was der Dichter von ihm im Allgemeinen sagt, daß während das Talent, namentlich das künstlerische, sich in der Stille bildet, der Character sich bilde in der Bewegung, der Unruhe und den Conflicten der Welt. Da er die Einheit der Gesinnung und die Energie ist, welche die Gesinnung in die That umsetzt, so beruht seine Reife und Vollenbung theils auf seiner Reinheit und Stärke, theils auf seinem inneren Reichtume und seiner Harmonie nach dem Vorbilde des Herrn.“

121) S. 431. — ἀρετή, nach Curtius (Grundzüge der gr. Etymologie 1869 ff.) vom Stamme αρ (noch in ἀρπάζω, ἄριστος, ἀρέσσω, ἀριστος), verwandt mit dem lat. ars, artus, arma, dem deutschen Arm, bedeutet bei Homer körperl. Kraft und Ansehnlichkeit (Il. 15. 642, 9. 498), aber auch geistige Vorzüge (Od. 2. 206, 12. 211; 18. 251); jedoch nie als Abstractum; so erst bei Plato: ψυχῆς ἀρεταί τε καὶ κατερέτη (Meno 88. c. Theaet. 176. c., Rep. 7. 536. a.). Ebenso virtus. Tugend von taugen, tügen (biehen, beihen, Degen = Held) bedeutet kriegerische Tüchtigkeit; seit dem 13. Jahrh. jeder Vorzug eines Kriegers, Edlen; seit dem 15. Jahrh. auch von einzelnen moralischen Vorzügen; im 18. erst als Abstractum.

122) S. 431. — Die Harmonie der einzelnen besonderen Tugenden giebt den tugendhaften Character; und da die Frömmigkeit die centrale Tugend ist, welche allen die harmonische Stimmung giebt, so kann ein tugendhafter Character nur von der tiefen und warmen Religiosität getragen sein. (Kothe. §. 995.)

123) S. 435. — Unter den neueren eigenthümlich Palmer: eine christliche Vierzahl: Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe —, wobei die Freiheit den anderen nicht homogen ist, da sie Eigenthümlichkeit aller. — Martensen will die Eigenthümlichkeiten der Jüngerliebe aus der Liebe des Herrn als contemplative und mystische (betende), als praktische und leidende hinstellen, hervorgehend als Demuth aus dem Glauben, und gegenüber der Zeit als Treue, und in ihnen die Wiedergeburt der heidnischen Cardinaltugenden finden: Weisheit und Gerechtigkeit; die Besonnenheit u. Männlichkeit in der Treue. — v. Dettingen bleibt bei der biblischen Dreitheilung als Glaube, Liebe, Hoffnung.

124) S. 449. — Luthardt a. a. D. S. 118: „Je mehr Geschwister sind und je verschiedener nach Geschlecht, Alter und Art, um so reicher wird das Leben des Hauses, aber auch um so verantwortungsvoller für jedes einzelne Glied des Hauses. Denn ein jedes trägt dazu bei, den friedlichen Zusammenklang des häuslichen Lebens zu fördern oder auch zu stören. Es liegt einem Jeden von uns nahe, sich in seiner Eigenart geltend zu machen, ohne viel Rücksicht auf die andern zu nehmen. Dadurch

entstehen Reibungen und Verletzungen und Störungen des Friedens. Es ist das schöne Geschäft der Schwestern, durch ihre stille und gelassene Art besänftigend und ausgleichend zu wirken. Der Beruf der Brüder aber, anregend und fördernd zum gemeinschaftlichen Leben des Hauses beizutragen. Ihnen erschließt sich ganz anders als ihren Schwestern frühzeitig der Blick in die Welt der Geschichte und des Geisteslebens der Menschheit. Von diesen Ausflügen ihres Geistes in die weite reiche Welt sollen sie Gaben und Schätze auch ins Haus mit zurückbringen und sollen das Leben im Hause bereichern helfen und den Blick erweitern."

125) S. 450. — Mehr schon mit dem Hinweis auf die aus solchen Ehen hervorgehenden schwachsinrigen Kinder (bes. taubstumme).

126) S. 454. — Auch als Gültigkeit (als Wohlwollen und Wohlthun) als die mittheilende Liebe (*χρηστότης*), und die Lindigkeit (*ἐπιεικεία*) Phil. 2. 5, 4. 5, 1. Tim. 3. 3, Tit. 3. 2, 1. Petr. 2. 18, Jac. 3. 17) und *εὐπειρία* (Jac. 3. 17); jenes die Nachsicht, welche in ihrem Thun allen Verhältnissen Rechnung trägt, diese das Sich-laffen, die von allen Verhältnissen sich gern, so weit es möglich ist, bestimmen läßt, beides Ausflüsse ächter Beträglichkeit.

127) S. 457. — Das Heimweh, ein Beweis davon, daß der Mensch sich wohl gefühlt in der Heimath, ist durchaus gerechtfertigt; es ist ein Zeichen der Pietät und des conservativen Sinnes, und dem Alter ist es eigen, noch ein Mal zur Stätte seiner Jugend zurückzukehren, um sie zu sehen. Sie ist die Grundlage zur Vaterlandsliebe. — Luthardt verweist treffend auf Rückert's ergreifendes Lied: „Aus der Jugendzeit." — Andererseits ist das Streben nach eigenem Heerd, eine neue Heimath zu gründen, ein im Wesen und der Bestimmung des Menschen tief begründetes und daher berechtigtes.

128) S. 459. — Auf der Thatsache des in der Menschheit vorhandenen und waltenden, aber von ihr in seiner Existenz doch unabhängigen Sittengesetzes — ruht die in der Menschheit von der Familie an sich geltend machende Autorität, deren Correlat, da es sich nicht um das in der Welt waltende Naturgesetz handelt, das weder nach Schleiermacher mit ihm identificirt, noch nach Kant dualistisch getrennt werden darf, die Freiheit ist. Wie Kant das Wunder der Freiheit anerkennt, so hätte er ebenso das der Autorität anerkennen müssen. In beiden liegt ein Geheimniß, weil beides göttlichen Ursprungs, in Gottes Wesen begründet, in der Menschenwelt nach Gottes Bilde zur Entfaltung kommen soll, wie denn auch Strauß (in s. neuen u. alten Glauben) dieses Geheimnißvolle hierin nicht nur nicht leugnet, sondern es geradezu anzuerkennen fordert. Gottes Regiment soll in der freien Menschheit walten; dies der letzte Grund aller Autorität — aller Ueber- und Unterordnung in der Menschheit, wie Augustin so schön sagt, daß Gott nicht bloß Schöpfer, sondern auch Vater und König ist, nach dessen Bilde der Mensch Vater und König sein soll. Die Autorität setzt also Persönlichkeit voraus; sowohl in ihrem Träger, als in denen, über welchen sie waltet; und die Berechtigung aller menschlichen Autorität wurzelt daher sowohl was die Familie als die Schule, den Staat als die Wissenschaft u. s. w. anlangt, weder in der Freiheit des Einzelnen oder der Gesellschaft, denn die Freiheit kann nicht die eigne Autorität sein, sowenig sie die Macht hat, dies Gesetz zu verwirklichen — noch in der Majorität, wobei zu diesem einen Fehler noch der andere kommt, daß jene von ihrer Zahl das Recht abhängig macht und dadurch das Recht beansprucht, die Minorität zu beherrschen, — sondern allein in Gott, und nur so lange als sie an Gott gebunden — durch ihn bestimmt ist. Darin beruht die Macht wie das Recht gegenüber, — aber auch der Schutz für die Freiheit. Die Autorität ist nirgend von unten noch von innen, sondern von oben. Aber ihre volle Ausgestaltung findet sie, wenn

zu dem von oben auch das von innen, als persönliche Ausgestaltung, und das von unten, als anerkannt und durch Gehorsam getragen hinzukommt. Wo daher die Autorität sich von dem göttlichen Grunde löst, sei es in der Familie, im Staat u. s. w., fällt sie nothwendig auch dem Untergang anheim und wird zur Despotie, die nur noch Macht, aber kein Recht mehr geltend macht, und es wird so von oben her die Autorität untergraben — und die Revolution von unten hervorgerufen. Die in Gott ruhende Autorität ist sich stets bewußt ihrer Verantwortlichkeit gegenüber der höchsten Autorität Gottes, als des heiligen Urhebers wie des allmächtigen Schüters des Sittengesetzes. Es muß Macht und Recht, die physische wie sittliche Macht wie in Gott verbunden sein. Keine Macht ohne Recht (gegen *Macchiavelli*), aber auch kein Recht ohne Macht. Wie aber Gottes Wesen Liebe ist, so ist auch die Liebe die vollkommene Einheit von Macht und Recht in der Menschenwelt, welche in Liebe sich der herrschenden, aber durch ihr Herrschen auch der der Gesamtheit dienenden Liebe des Herrschenden in Gehorsam unterordnet. (Der König der erste Diener.) Je mehr die Autorität also Gottes Liebe in sich ausprägt, um so mehr wird sie auf Pietät, Verehrung, Gegenliebe zu rechnen haben. Die Autorität ruht somit auf der Religion — und für uns Christen auf dem Worte Gottes, aber nicht auf einem Vertrag, der an Stelle des göttlichen Willens den menschlichen, noch auf der Unfehlbarkeit eines Menschen, der den menschlichen Willen als göttlichen setzt, noch auf der Volkssouveränität. — Es genügt hier auf die rechte Quelle aller Autorität hinzuweisen.

129) S. 461. — Im Reiche Gottes kommen denn auch die Menschenrechte zu ihrer vollen Ausgestaltung, wie sie in dem Wesen der menschlichen Persönlichkeit begründet sind: das Recht der Existenz (Schutz fürs Leben), der Geistesbildung, der wahren Gleichheit, wie sie im menschlichen Organismus begründet ist, der Freiheit, der Selbstbestimmung, innerhalb der Schranken der Gemeinschaft, die persönlich erworbenen Rechte, innerhalb der Schranken des Rechtes Anderer.

1452 2000 518 18

Handbuch der christlichen Sittenlehre

von

Adolf Buttke,

weil. Dr. der Phil. u. d. Theol. u. ord. Professor d. Theologie an d. Univ. Halle.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

Durchgesehen und durch Anmerkungen ergänzt

von

Ludwig Schulze,

Dr. der Phil. u. Theol. und Professor am theolog. Institut zu Magdeburg.

1. Band. 1. Hälfte.



Leipzig,

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

1874.

Erscheint in 4 Halbbänden binnen 5 — 6 Monaten.

Preis jedes Halbbandes: 1 Thlr. 15 Gr.

J. C. Hinrichs'scher ag in Leipzig.

- Martensen, Bischof Dr. S.**, Die christlicher selbst veranstaltete deutsche Ausg. n. 1 Thlr. 15 Gr.
- Melancthon, Phil.**, Loci praecipui theol. A. MDLIX. gr. Lex.-8. 221 S. 1868. n. 15 Gr.
- Preuss, Professor Dr. Ed.**, die Reue des Sünders vor Gott, Aus der heiligen Schrift dargestellt. 2. Aufl. 216 S. 1871. n. 1 Thlr.
- die römische Lehre von der Sünde, befleckten Empfängniss. Aus den Quellen dargestellt und kritisch geprüft. 2. Aufl. 264 S. 1865. 1 Thlr.
- Schaff, Prof. Dr. Phil.**, Geschichte der protestantischen Kirche von Christi Geburt bis zum Ende des VI. Jahrhunderts. 3. Aufl. in 3 Abtheilgn. 1264 S. 1869. 6 Thlr.
- Scheele, Prof. Dr. Carl**, die Theologie der protestantischen Kirche. Ein Beitrag zur Beurtheilung der neueren Theologie. In 24 Briefen. 298 S. n. 1 Thlr.; geb. n. 1 $\frac{1}{4}$ Thlr.
- Schmid, Dr. H.**, Prof. d. Theol. an der Univ. Erlangen, der Kampf der lutherischen Kirche um die wahre Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Am Mittelpunkt der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit geschichtlich dargestellt. 2. wohlf. Ausg. 372 S. 1873. 1 Thlr.
- Schmidt, Prof. Dr. Wold.**, der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. 92 S. 1870. 1 Thlr.
- Schultz, Prof. Dr. Fr. W.**, das Deuteronomium erklärt. 717 S. 1859. 1 Thlr.
- Schulze, Prof. Dr. L.**, de fontibus, ex quibus historia hysororum haurienda sit. 82 S. 1858. $\frac{1}{2}$ Thlr.
- Schürer, Prof. Dr. Emil**, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. 706 S. 1874. n. 4 $\frac{2}{3}$ Thlr.
- Winer, Dr. Geo. Ben.**, weil. Kirchenr. u. Prof., comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien nebst vollständ. Belegen aus den symbol. Schriften derselben. 3. wohlfeile Ausgabe besorgt von Prof. Dr. Ed. Preuss. gr. 4. 196 S. 1866. n. 1 Thlr.
- Zeischwitz, Prof. Dr. C. A. G.**, zur Apologie des Christenthums aus Geschichte und Glaubenslehre. Vorträge. 2. Abdrud. br. 8. 426 S. 1866. geb. 1 $\frac{5}{8}$ Thlr.
- Profangraecität und biblischer Sprachgeist. Eine Vorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe, besonders der psychologischen. 76 S. 1859. $\frac{1}{2}$ Thlr.
- System der christlich-kirchlichen Katechetik. 4 Bde. 1863—1874. n. 12 Thlr.
1. Bd.: Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte. 736 S. 1863. 3 $\frac{1}{8}$ Thlr.
 2. Bd. 1. Abth.: Der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff. 2. Aufl. 536 S. 1872. 3 $\frac{1}{8}$ Thlr.
 2. Bd. 2. Abth. 1. Hälfte: Der biblische Unterricht in der Volksschule. 2. Aufl. 237 S. 1874. 1 $\frac{5}{8}$ Thlr.
 2. Bd. 2. Abth. 2. Hälfte: Die Katechese als erotematischer Unterrichtsstoff. 656 S. 1872. 3 $\frac{2}{3}$ Thlr.

J. G. Hinrichs'scher Verlag in Leipzig.

Anselmi, Const. S., libri duo cur deus homo rec. H. Laemmer. 16. 95 S. 1857. n. $\frac{3}{4}$ Thlr.

Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland. (Von weis. Prof. Dr. th. **Philipp Marheineke**.) 8. 102 S. 1814. 24 Gr.

Baieri, J. G., Compendium theologiae positivae. (1694). 16. 712 S. 1864. n. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Bengelii, Dr. J. A., Gnomon Novi Testamenti — secundum editionem tertiam (1773). Wohlfeile Ausgabe. Zweiter mit Registern vermehrter Abdruck. gr. Lex.-8. 1860. n. $2\frac{1}{2}$ Thlr.; geb. n. 3 Thlr.

Chemnicii, Mart., Examen Concilii Tridentini — secundum ed. 1578 Francof., collata ed. a. 1707. Wohlfeile Ausg. gr. Lex.-8. 1050 S. 1862. n. $3\frac{1}{2}$ Thlr.; geb. n. 4 Thlr.

Concordia. Libri symbolici ecclesiae evangelicae. Ad editionem Lipsiensem a. 1584. Wohlfeile Taschen-Ausgabe. 8. 923 S. 1857. n. 25 Gr.

Dielerici, Dr. C., Institutiones catecheticae (1649) denovo ed. Dr. A. G. Dieckhoff. 16. 680 S. 1861. n. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Dorner, Oberconsistorialrath Prof. Dr. **J. A.**, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste dargestellt. Zweite, stark vermehrte Auflage in zwei Theilen. 2497 S. 1845—1856. n. 6 Thlr. 20 Gr.

Drechsler, Dr. Moritz, der Prophet Jesaja. Uebersetzt und erklärt. 2. Auflage. Drei Theile. 1299 S. 1845. n. 4 Thlr.

Gerhard, Johann, Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati. Opus praeclarissimum novem tomis comprehensum denovo — editum. Wohlfeile Ausg. Band I.—VIII. gr. Lex.-8. 3991 S. 1863—1870. n. 14 Thlr.

Jengstenberg, weis. Prof. Dr. **C. W.**, das Buch Hiob erläutert. Erster Theil. 311 S. 1870. n. 1 Thlr. 20 Gr.

— das Evangelium des heiligen Johannes erklärt. Zweite Ausgabe. 3 Bände. 1230 S. 1867—71. n. $5\frac{1}{3}$ Thlr.; geb. n. 6 Thlr. $17\frac{1}{2}$ Gr.

— Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde. 3 Theile. 965 S. 1867—71. n. 5 Thlr. 20 Gr.

— die Weissagungen des Propheten Ezechiel erläutert. 2 Theile. 644 S. 1867—1868. n. 3 Thlr.; geb. n. 3 Thlr. 25 Gr.

Hofmann, Prof. Dr. **Rudolph**, die Lehre von dem Gewissen. 286 S. 1861. n. 1 Thlr. 26 Gr.

Laemmer, Dr. H., die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters aus den Quellen dargestellt. 353 S. 1858. n. 1 Thlr.

Luthardt, Dr. C. C., Dr. **R. F. A. Nahnis** und Dr. **B. B. Brückner**, die Kirche nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart. Vorträge im Winter 1865 in Leipzig gehalten. 2. Aufl. 218 S. 1866. 27 Gr.; geb. $1\frac{1}{4}$ Thlr.

Luther, Dr. M., ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater. Wohlfeiler Druck. gr. Lex.-8. 400 S. n. 20 Gr.

Handbuch

der

christlichen Sittenlehre

VON

Adolf Buttke,

weil. Dr. der Phil. u. d. Theol. u. ord. Professor d. Theologie an d. Univ. Halle.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.

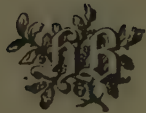
Durchgesehen und durch Anmerkungen ergänzt

von

Ludwig Schulze,

Dr. der Phil. u. Theol. und ord. Professor d. Theol. an d. Univ. Rostock.

1. Band. 2. Hälfte.



Leipzig,

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

1874.

Martensen, Bischof Dr. S., Die christlicher selbst veranstaltete deutsche Ausn. 1 Thlr. 15 Gr.

Melanthon, Phil., Loci praecipui theol. A. MDLIX. gr. Lex.-8. 221 S.

Preuss, Professor Dr. Ed., die Religion des Gott. Aus der heiligen Schrift dargestellt — die römische Lehre von der Sünde. Aus den Quellen dargestellt und kritisch bearbeitet. 1865. 1 Thlr.

Schaff, Prof. Dr. Phil., Geschichte der christlichen Kirche von Christi Geburt bis zum Ende des VI. Jahrhunderts. 1869. 6 Thlr.

Scheele, Prof. Dr. Carl, die theologische Wissenschaft und ihr Erbe an die Evangelische Kirche. Ein Beitrag zur Beurtheilung der neueren Theologie. In 24 Briefen. 298 S. n. 1 Thlr.

Schmid, Dr. H., Prof. d. Theol. an der Univ. Erlangen, der Kampf der lutherischen Kirche um die Abendmahl im Reformationszeitalter. Als Mittelpunkt der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit geschichtlich dargestellt. 2. wohlfeil. Ausg. 372 S. 1873. 1 Thlr.

Schmidt, Prof. Dr. Wold., der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. 92 S. 1870. 1 Thlr.

Schultz, Prof. Dr. Fr. W., das Deuteronomium erklärt. 717 S. 1859. 1 Thlr.

Schulze, Prof. Dr. L., de fontibus, ex quibus historia hiesororum haurienda sit. 82 S. 1858. $\frac{1}{2}$ Thlr.

Schlörer, Prof. Dr. Emil, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. 706 S. 1874. n. $4\frac{2}{3}$ Thlr.

Winer, Dr. Geo. Ben., weil. Kirchenr. u. Prof., comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christl. Kirchenparteien nebst vollständ. Belegen aus den symbol. Schriften derselben. 3. wohlfeile Ausgabe besorgt von Prof. Dr. Ed. Preuss. gr. 4. 196 S. 1866. n. 1 Thlr.

Zeischwitz, Prof. Dr. C. A. G., zur Apologie des Christenthums aus Geschichte und Glaubenslehre. Vorträge. 2. Abdruck. br. 8. 426 S. 1866. geb. $1\frac{5}{8}$ Thlr.

— Profangraecität und biblischer Sprachgeist. Eine Vorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe, besonders der psychologischen. 76 S. 1859. $\frac{1}{2}$ Thlr.

— System der christlich-kirchlichen Katechetik. 4 Bde. 1863—1874. n. 12 Thlr.

1. Bd.: Der Katechumenal oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte. 736 S. 1863. $3\frac{1}{8}$ Thlr.

2. Bd. 1. Abth.: Der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff. 2. Aufl. 536 S. 1872. $3\frac{1}{8}$ Thlr.

2. Bd. 2. Abth. 1. Hälfte: Der biblische Unterricht in der Volksschule. 2. Aufl. 237 S. 1874. $1\frac{5}{8}$ Thlr.

2. Bd. 2. Abth. 2. Hälfte: Die Katechese als erotematischer Unterrichtsstoff. 656 S. 1872. $3\frac{2}{3}$ Thlr.

ogmatik dargestellt. Vom Verleger Abdruck. 469 S. 1871.

ei. Ad editionem Lipsiensem n. 15 Gr.

igung des Sünders vor Aufl. 216 S. 1871. n. 1 Thlr. befleckten Empfängniss. des Wort widerlegt. 264 S.

itten Kirche von Christi Geburt Ausg. in 3 Abtheilgn. 1264 S.

Wissenschaft und ihr Erbe an die Beurtheilung der neueren Theologie. geb. n. $1\frac{1}{4}$ Thlr.

Univ. Erlangen, der Kampf der lutherischen Kirche um das Abendmahl im Reformationszeitalter. Als Mittelpunkt der gesammten Lehrentwicklung dieser Zeit geschichtlich dargestellt. 2. wohlfeil. Ausg. 372 S.



109123

BJ
1253
W89
v.1

109123

Wuttke, Adolf
Handbuch der christli-
chen sittenlehre

DATE DUE	BORROWER'S NAME
SE 8 '70	

Wuttke
Handbuch
v.1

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

